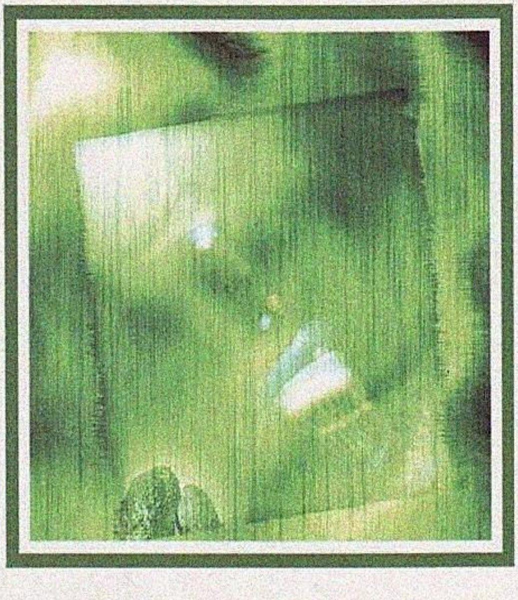
جورج طرابيشي

هرطقات ٢

عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية



رابطة العقلانيين العرب

دار الساقي

من مؤلفات جورج طرابيشي عن دار الساقي

- **من النهضة إلى الردّة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، ٢٠٠٠.
- **نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (١)**، طبعة ثانية، دار الساقي، ١٩٩٩.
- **إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)**، دار الساقي، ١٩٩٨؛ الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.
- **وحدة العقل العربي الإسلامي: نقد نقد العقل العربي (٣)**، دار الساقي، ٢٠٠٢.
- **العقل المستقيل في الإسلام؟ نقد نقد العقل العربي (٤)**، دار الساقي، ٢٠٠٤.
- **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، دار الساقي، ١٩٩٨.
- **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة** (طبعة ثانية)، دار الساقي، ٢٠٠٦.
- **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، طبعة ثانية، ٢٠٠٨.

باللغة الإنكليزية:

- **Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi,** Saqi Books, 1989.

* * *

عن دار بترا

- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، دار بترا، دمشق، ٢٠٠٥.
- **ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، دار بترا، دمشق.

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN 978-1-85516-023-1

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

رابطة العقلانيين العرب
e-mail: arabrationalists@yahoo.fr

المحتويات

تقديم

«ليس الهرطوقي من يحترق في النار، بل الهرطوقي
من يشعل المحرقة»

شكسبير

كثيراً ما تساءلت لماذا يغلي في دمي حب الهرطقة؟

فيوم كنت قوميّ النزعة كنت من أوائل من أدرك أن القومية العربية إن تكن فاعلة ثقافياً فهي عاجزة سياسياً، وأن الدولة القطرية هي بالتالي واقعة نهائية.

ويوم صرت ماركسياً تعاملت مع الهامش الماركسي أكثر مما مع المتن، ومع نصوص ماركس ولينين المحظورة أكثر بكثير مما تعاملت مع نصوصهما الرسمية.

ويوم انتهيت إلى أن أصير ديموقراطياً لم أرَ في الديموقراطية ايديولوجيا خلاصية، نظير ما كان فُعِل بعقيدتي الوحدة العربية والاشتراكية، ولم أضع أي رهان من طبيعة عجائبية على تحول ديموقراطي يأتي عن طريق صندوق الاقتراع إذا لم يقترن بتحول عقلي في صندوق جمجمة الرأس: رأس النخب كما رأس الجماهير.

ترى أأردّ ذلك إلى حاجة أوديبية إلى التمرد على آبائي الفعليين والمثاليين معاً؟

ولكن عقدة أوديب ليست قَدراً شخصياً أنفرد به دون غيري، فلماذا ولّدت عندي دون غيري تلك الحاجة - التي أكاد أصفها بأنها عصابية - إلى الهرطقة؟

لست أدري. ولعلي واجد بعض التفسير في الواقعة التالية التي قادتني إلى أول - وربما أكبر- هرطقة في حياتي.

كنت في باكورة مراهقتي، متديناً إلى حد وسواسي. وكنت أواظب على حضور دروس التعليم الديني. ذات مرة أراد الكاهن أن يشرح لنا ما الأبدية وما العذاب

الأبدي في جهنم لمن يموت وهو في حالة الخطيئة. قال: لقد بتّم تعلمون الآن ما حجم الكرة الأرضية. تصوروا أن هناك كرة من النحاس تفوق حجماً مليون مرة الكرة الأرضية. وتصوروا أن هناك طائراً يمر بها فيمسّها بجناحه مرة كل مليون سنة. فكم يحتاج هذا الطائر إلى ملايين وملايين وملايين السنين كيما يذيب بضربات جناحه تلك الكرة النحاسية التي هي أكبر من الكرة الأرضية بمليون مرة؟ إن كرة النحاس ستذوب في نهاية الأمر، ولكن عذاباتكم في نار جهنم لن تزول. ذلك أنها أبدية.

أأقول إنني ارتعبت ورحت أتساءل مرتعداً: أيمكن أن يكون الله ظالماً إلى هذا الحد؟ ثم ما هي تلك الخطيئة التي تستأهل كل هذا العقاب؟

ليلتئذ لم أنم، وانتابتني حمّى لم أصحُ منها إلا وقد نضوت من تلافيف دماغي إيماني السابق وصرت متمرداً على كل مؤسسة دينية وعلى كل تصور ديني للدنيا وللآخرة.

تلك كانت هرطقتي الأولى التي لا تزال فاعلة فيّ في شيخوختي كما في مراهقتي.

وإذ أقدم للقارئ هذا المجلد الثاني من **هرطقات** فإنني أعتذر له سلفاً عن إفراطي هنا في استخدام ضمير الأنا، وألفت نظره إلى المفارقة التالية: فعندما أعدت قراءة الدراسات والمقالات المجموعة هنا وجدت أن أقلها هرطقة هي مقالتي عن الإلحاد المدرجة في نهاية هذا المجلد. فقد كنت كتبتها بموضوعية متشددة لتُنشر في موسوعة امتنع ناشرها في نهاية المطاف عن نشرها. ترى هل لأن الإلحاد هو الهرطقة الكبرى بألف ولام التعريف، لذا حاذرت أن أكتب مادته بروح هرطوقية صغيرة؟

وبالمقابل، لئن بدا للقارئ أنني مهرطقٌ أكثر مما ينبغي في بعض المقالات الأخرى -ولاسيما الأوليين اللتين هما الأحدث من حيث زمن الكتابة- فربما ذلك لأنني أردت في دخيلة نفسي أن أثبت بطلان القانون القائل إن المرء يرتدّ لا محالة إلى «الصراط المستقيم» طرداً مع تقدمه في العمر واقتراب لحظة الغيب الكبير، كما قد يوحي بذلك مثال العديدين من المرتدين من المفكرين العرب بدءاً بخالد محمد خالد وانتهاء بعبد الرحمن بدوي.

ج. ط.

العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية

يتفق خصوم العلمانية في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، سواء أكانوا من دعاة الحداثة أم من دعاة القدامة، على اعتبارها نموذجاً **لإشكالية مستوردة**. فالعلمانية في رأيهم رأت النور في الغرب، وتحديداً الغرب المسيحي. وما رأته إلا لتقدم جواباً عن إشكال هو من إفراز الغرب المسيحي حصراً: الصراع اللاهوتي والسياسي، الذي أخذ شكل حرب متوالية الحلقات دامت أكثر من مائة سنة، بين الغالبية الكاثوليكية والأقلية البروتستانتية. وعن طريق الترجمة والمحاكاة الرثة، الموسومة بـ«التفرنج» كما يقولون، جرى ازدراع تلك الإشكالية الغربية في جسم الثقافة العربية الحديثة بدون أن تكون بها إليها حاجة حقيقية، وبدون أن تلبي طلباً فعلياً -أو متوهَّما أنه كذلك- إلا للجماعة الأقلوية التي تطوعت لاستيرادها: نصارى الشرق.

هكذا كان برهان غليون في كتابه **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** قد سبق له - ولنعترف له بهذه الأسبقية - أن قال إن العلمانية «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب». ومن بعده أعلن محمد عابد الجابري بدوره أن العلمانية هي نموذج لإشكالية عادمة اللزوم ومستغنى عن خدماتها لأن العلمانية تعني «فصل الكنيسة عن الدولة، والإسلام ليس فيه كنيسة لنفصله عن الدولة»[1]. ولئن يكن كل من برهان غليون والجابري قد ربط استيراد إشكالية العلمانية بحاجة الأقلية المسيحية إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة، فإن داعياً ثالثاً من دعاة الحداثة المفترضين قد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير باتهامه مستوردي هذه الإشكالية العلمانية، أي نصارى الشرق،

---

(١) شاهد الجابري هذا وشاهد حسن حنفي من بعده مأخوذان من مناظرتهما حول العلمانية في **حوار المشرق والمغرب**، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠.

بالعمالة الحضارية للغرب قائلاً بالحرف الواحد: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً ولا حضارة»[٢].

هذا عن دعاة الحداثة المفترضين. أما دعاة القدامة- وهم غير مفترضين على الإطلاق في زمن الردة هذا- فإنهم ينطقون بلا تمايز بلسان واحد يجد نموذجه في الشاهد التالي: «ليس غريباً أن يكون أول من دعا إلى العلمانية بشعارها الصريح أو تحت أسماء أخرى كالقومية والوطنية هم نصارى الشرق، فإن الحياة المطمئنة التي كفلها لهم المجتمع الإسلامي -بل المحاباة الزائدة في الكثير من الأحيان- لم تكن لتطفئ نار الحقد المتأججة في صدورهم. ولئن كانوا يدركون أن هيمنة الشريعة الإسلامية هي العائق الأكبر لشفاء غيظهم ونفث أحقادهم، فقد استماتوا في سبيل إنهاء هذه الهيمنة وإحلال الأنظمة اللادينية محلها... لكي تقضي على الإسلام»[٣].

بديهي أننا لا نماري في أن العلمانية في وجه من وجوهها -في وجه من وجوهها فقط وليس على الإطلاق في كل وجوهها- يمكن أن تمثل مطلباً للأقليات بقدر ما يمكن أن تقدم لها ضمانة للمساواة التامة أمام القانون. ولكن ما نماري فيه بالمقابل هو أن تكون الأقليات المعنية في الدائرة العربية الإسلامية هي الأقليات المسيحية حصراً. ذلك أن العلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب، بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد[٤]. والحال أن التعددية في الدائرة العربية الإسلامية ليست محض تعددية دينية أو إثنية، بل هي أيضاً

---

(٢) لنلاحظ أن حسن حنفي لا يكتفي هنا بتغييب أسماء نهضويين علمانيين مسلمين بارزين من أمثال الكواكبي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وعلي عبد الرازق وطه حسين وإسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر فحسب، بل إن اندفاعه في ممارسة «ثقافة الفتنة» -على حد توصيف جورج قرم- يجعله يدرج في عداد «نصارى الشام» نهضوياً مسلماً طليعياً هو ولي الدين يكن.

(٣) د. سفر بن عبد الرحمن الحوالي: **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، موقع الصحوة الإلكتروني.

(٤) نقول إنها فلسفة وآلية معاً دون أن يغيب عنا أن هناك من يعتبر العلمانية -مثلها في ذلك مثل الديمقراطية أصلاً- مجرد آلية قانونية، ومنهم من يعتبرها أيضاً وفي الوقت نفسه فلسفة.

تعددية طائفية. فالإسلام العربي، بواقعه الديموغرافي الحالي، يتألف من غالبية سنية بكل تأكيد، ولكن أيضاً من أقليات شيعية ونصيرية وزيدية وإسماعيلية ودرزية وإباضية[٥]. ومن منظور هذه التعددية الطائفية الإسلامية، فإن قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية-إسلامية، كما يطيب لخصوم العلمانية تصويرها، بل هي أيضاً، وربما أساساً، **قضية إسلامية-إسلامية**. ولعلنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن تركيز خصوم العلمانية على البعد الأقلوي المسيحي لإشكالية العلمانية في العالم العربي إنما يخفي، مثله مثل كل منطوق به، **مسكوتاً عنه** هو أعظم خطورة وفداحة بعد، ونعني به بعدها الطائفي الإسلامي. وقد كان لا بد من انتظار كارثة الاحتلال الأمريكي للعراق حتى ينفجر ذلك المسكوت عنه بكل القوة التي لا مناص من أن ينفجر بها المكبوت الذي طال كبته. ومع ذلك فإن آلية الدفاع الساذجة، المتمثلة **بتعليق أمراض الذات على مشجب الغير**، سارعت إلى الاشتغال هنا أيضاً لكي تعزو انفجار «الفتنة» الطائفية في عراق اليوم إلى التدخل الأمريكي. ونحن لا نماري في دور هذا التدخل. ولكننا نحدّه فقط بكشف الغطاء عن مرجل المكبوت الذي لا نتردد في القول -وكما سنثبت حالاً- بأنه لا يفتأ يغلي منذ أكثر من ألف سنة. وباستعارة لغة المتكلمين الأشاعرة فلنقل إن التدخل الأمريكي لم يفعل أكثر من أن يقدم **المناسبة** لانفجار الحرب الطائفية، ولكنه لم يكن هو عاملها على صعيد **السببية**. فعلى هذا الصعيد لا بد أن نعود إلى التاريخ، وهو تاريخ مديد لا يقاس بعشرات السنوات كما في مثال الحرب الكاثوليكية-البروتستانتية التي تمخضت عن تكريس العلمانية في الغرب كآلية قانونية لتسوية العلاقات بين الطوائف، بل يقاس بمئات السنين من صراع سني-شيعي بقي إلى اليوم متجذراً في مستنقع الطائفية القروسطية بحكم غياب وتغييب المخرج العلماني.

ولأن هذا التجذر في تاريخ الذات هو ما تغيِّبه نظرية العامل الأجنبي -وهنا الاحتلال الأمريكي- فإن هذه الدراسة لن تفعل شيئاً آخر سوى استحضار ذلك التاريخ المغيَّب.

---

(٥) نتحدث هنا عن الإسلام العربي حصراً. أما الإسلام غير العربي فيضم عدداً أكبر بعد من الطوائف.

الطائفية كثابت دائم في التاريخ الإسلامي

معلوم أن الانشطار السني-الشيعي بدأ سياسياً خالصاً، ولكن بالغ العنف، مع حرب الخلافة التي تتالت فصولها في وقعتين رئيسيتين دارتا في عام ستة وثلاثين للهجرة بين علي بن أبي طالب، ابن عم الرسول وختنه، من جهة أولى، وبين عائشة بنت أبي بكر، زوجة الرسول، ومعاوية بن أبي سفيان من جهة ثانية. وفي هاتين الوقعتين، الجمل وصفين، خلَّف الاقتتال عشرة آلاف قتيل في أولاهما، وسبعين ألف قتيل في ثانيتهما[٦]. وبصرف النظر عما قد يكون في هذه الأرقام من مبالغة، فإن مثل هذا العدد الهائل من القتلى -بمن فيهم المئات من صحابة الرسول- كان لا بد أن يخلف أحقاداً وضغائنَ مؤرثة، ولاسيما في مجتمع ذي بنية قبلية ترفع الثأر إلى مرتبة القانون. وقد أعقبت هاتين الوقعتين، بعد خمس وعشرين سنة، مجزرة أقل حجماً بكثير، ولكن ذات بعد مأساوي أكبر بكثير أيضاً، تمثلت في وقعة كربلاء التي تمخضت في عام واحد وستين للهجرة عن مقتل الحسين، حفيد الرسول، واثنين وسبعين من أهل بيته وأصحابه. وقد قُتل مع الحسين اثنان من أولاده، وخمسة من إخوته، وثلاثة من أولاد أخيه الحسن، وستة من أولاد عمه عقيل، وكذلك أخوه من الرضاعة. وقد احتزت رؤوس القتلى الثلاثة والسبعين جميعاً، وحملت إلى يزيد بن معاوية في دمشق بعد أن طيف بها في الكوفة. وعدا بشاعة المقتلة بحد ذاتها، فقد أخذت مأساة كربلاء بعداً تأسيسياً لما لن يتردد بعض الدارسين في تسميته بـ«الديانة» الشيعية بالنظر إلى ما تولد عنها من شعور بالذنب وحاجة إلى التكفير لدى أهل الكوفة -وذريتهم من بعدهم- ممن كانوا دعوا الحسين إلى الخروج بهم ثم خذلوه. وقد تضافرت هذه العقدة التأثمية- التي لا تقوم للديانة التوحيدية بدونها قائمة كما لاحظ فرويد في دراسته عن **موسى والتوحيد**- مع الحقد المكظوم الذي استثارته سياسة لعن علي بن أبي طالب على منابر المساجد طيلة ألف شهر من الحكم الأموي لتحدث في الإسلام انشقاقاً داخلياً أكثر استعصاء على التسوية والالتئام من ذاك الذي عرفته المسيحية الغربية مع الانشقاق اللوثري الذي قادها إلى حرب الثلاثين عاماً

---

(٦) هذا إذا أخذنا بالأرقام التي يوردها ابن كثير في **البداية والنهاية**.

الضروس وكان مدخلها في الوقت نفسه إلى الحداثة من خلال الإصلاح البروتستانتي ثم الإصلاح الكاثوليكي المضاد.

والواقع أن تفعيل عقدة الشعور بالذنب تلك هو الذي لعب الدور الأكبر في استبطان الانشقاق الشيعي وتحويل نصابه من **التسييس إلى التديين**. فطيلة العهد الأموي والشق الأول من العهد العباسي اقتصرت الشيعة على التعبير عن نفسها من خلال حركات الخروج المتتالية التي قادها الطالبيون بشتى منازعهم والتي قمعت الواحدة تلو الأخرى بقسوة كربلائية[٧]. كما أن الانتفاضات الطالبية التي قُيِّض لبعضها النجاح المؤقت لجأت هي الأخرى إلى ممارسة عنف انتقامي لا يقل بشاعة[٨].

وقد تميز العهد العباسي الأول بتهدئة نسبية للصراع تمثلت بوجه خاص في الموادعة التي تمت بين المأمون والإمام الثامن علي الرضا، إذ زوَّجه بنته وكتب له بولاية العهد. بيد أن الصراع السياسي عاد يتأجج في ظل خلافة المتوكل الذي «أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها... وأمر بهدم قبر الحسين ومنع الناس من زيارته، فخُرِّب وبقي صحراء»[٩].

---

(٧) نخص منها بالذكر هنا حركة خروج الإمام زيد بن علي بن الحسين التي عرف فيها رأسه نفس المصير الذي عرفه رأس جده الحسين. فبعد مقتله في المواجهة مع الجند الأمويين نبش قبره واستخرج جثمانه، ففُصل رأسه عن جسده، وبُعث به إلى الشام، فأمر هشام بن عبد الملك بأن يطاف به في البلدان ليكون عبرة. وقد نُصب الرأس في المدينة أمام قبر الرسول، ثم في الجامع الأعظم في مصر، قبل أن يؤخذ ويدفن سراً. أما الجسد فصُلب عارياً على جذع نخلة في كُناسة الكوفة.

(٨) يذكر ابن كثير أنه في يوم «جبانة السبيع» انتصر المختار بن عبيد الثقفي، الذي خرج يدعو لمحمد بن الحنفية، الأخ غير الشقيق للحسن والحسين، على جيش الأمويين، فأسر منهم خمسمئة أسير وقال لأمراء سراياه: «انظروا من كان منهم شهد مقتل الحسين فاقتلوه، فقتل منهم مائتان وأربعون رجلاً». ثم جعل يتتبع من بقي منهم في الكوفة و«كانوا يأتون بهم حتى يوقفوا بين يديه، فيأمر بقتلهم على أنواع من القتلات مما يناسب ما فعلوا، ومنهم من حرقه بالنار، ومنهم من قطع أطرافه وتركه حتى مات، ومنهم من يُرمى بالنبال حتى يموت» (**البداية والنهاية**، ج٨، ص٣٧٠-٣٧٣).

(٩) السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص٣٤٧. وفي هذا السياق المتعصب نفسه أمر المتوكل في السنة الثالثة من خلافته «أهل الذمة أن يتميزوا عن المسلمين في =

وقد أعقبت الانقلاب المتوكلي هدنة قصيرة تمثلت في الأشهر الستة التي دامتها خلافة ابنه المنتصر بالله، الذي كان على حد توصيف السيوطي «قليل الظلم، محسناً إلى العلويين، وصولاً لهم، أزال عن آل أبي طالب ما كانوا فيه من الخوف والمحنة بمنعهم من زيارة قبر الحسين، وردّ على آل الحسين فدك»[١٠]. ولكن اضطهاد الشيعة أخذ من بعده طابعاً منتظماً تمثل في اعتقال الإمامين العاشر والحادي عشر، علي الهادي النقي وحسن الزكي العسكري[١١]، وتصفيتهما في معتقلهما بالسم على ما تفيد المصادر الشيعية على الأقل. وهذا القمع المتواصل هو عملياً ما اضطر الشيعة إلى «تغييب» الإمام الثاني عشر محمد الهادي حتى لا تطوله يد التصفية الجسدية. وبانقطاع سلسلة الإمامة على هذا النحو صارت الشيعة تُعرف باسم الاثني عشرية.

ولئن يكن خلفاء بني العباس، من المتوكل فصاعداً، قد اعتمدوا في صراعهم مع الطالبيين عنصراً إثنياً محدداً، هم الأتراك، فإن اقتحام عنصر إثني جديد لمسرح بغداد السياسي -هم الديلم- أحدث انقلاباً حقيقياً في موازين القوى. ففي المنافسة مع الأتراك الذين كانوا ذوي توجه سني كان لا بد للديلم أن يظهروا ميلاً عكسياً إلى التشيع. وعلى هذا النحو، ومنذ أن دخل أحمد بن بويه الديلمي بغداد سنة ٣٣٤هـ، بدأت ترى النور تلك الظاهرة التي عمَّدها مؤرخو الحوليات الإسلامية باسم **الفتنة**، أي ظاهرة الاقتتال وحرب الأحياء ما بين السنة والشيعة: ولا سيما بين حي الكرخ

= لباسهم وعمائمهم وثيابهم، وأن يتطيلسوا بالمصبوغ بالقلى، وأن يكون على عمائمهم رقاع مخالفة للون ثيابهم من خلفهم ومن بين أيديهم، وأن يلزموا بالزنانير الخاصرة لثيابهم كزنانير الفلاحين اليوم، وأن يحملوا في رقابهم كرات خشب كبيرة، وأن لا يركبوا خيلاً، إلى غير ذلك من الأمور المذلة لهم، المهينة لنفوسهم، وأن لا يُستعملوا في شيء من الدواوين التي يكون لهم فيها حكم على مسلم، وأمر بتخريب كنائسهم المحدثة، وبتضييق منازلهم المتسعة، وأن يُعمل مما كان متسعاً من منازلهم مسجد، وأمر بتسوية قبورهم بالأرض، وكتب بذلك إلى سائر الأقاليم والآفاق، وإلى كل بلد ورستاق»، (ابن كثير: **البداية والنهاية**، طبعة مكتبة المعارف المصورة، بيروت ١٩٧٧، ج١٠، ص٣١٣-٣١٤).

(١٠) **تاريخ الخلفاء**، ص٣٥٦.

(١١) لقب بهذا اللقب لأنه قضى السنوات الأخيرة من حياته في الإقامة الجبرية في «عسكر» سر من رأى.

الشيعي وباب البصرة السني. وطبقاً لابن الأثير فإن أول «فتنة عظيمة» وقعت في بغداد بين السنة والشيعة كانت في عام ٣٤٩، وقد «تعطلت الجمعة لاتصال الفتنة بين الجانبين سوى مسجد براثا، فإن الجمعة تمت فيه»[١٢]. وفي عام ٣٥١ «كتب عامة الشيعة ببغداد، بأمر معز الدولة، على المساجد ما هذه صورته: «لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة فدكاً، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده، ومن نفى أبا ذر، ومن أخرج العباس من الشورى». فأما الخليفة فكان محكوماً عليه لا يقدر على المنع، وأما معز الدولة فبأمره كان ذلك»[١٣].

وفي عام ٣٥٢ دشن معز الدولة طقس عاشوراء الذي ستكون له أبعاد تأسيسية - بالمعنى الذي تحدث عنه فرويد في **موسى والتوحيد**، ومن قبل في **الطوطم والحرام**- في التحويل النهائي للانشقاق السياسي الشيعي إلى انشقاق ديني. فـ«في هذه السنة عاشر المحرم أمر معز الدولة أن يغلقوا دكاكينهم، ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة، ويلبسوا قباباً عملوها بالمسوح، وأن يخرج النساء منشرات الشعور مسودات الوجوه، قد شققن ثيابهن يَدُرْنَ في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي، ففعل الناس ذلك، ولم يكن للسنيين قدرة على المنع لكثرة الشيعة ولأن السلطان معهم».

ولكن ابن كثير، مصنِّف **البداية والنهاية**، هو من يلح على **النظامية** التي تلبسها

---

(١٢) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، المجلد ٧، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية. وفي شواهدنا التالية من **الكامل** سنكتفي بذكر السنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن الجوزي يتكلم في **المنتظم**، في سياق حوادث سنة ٣٤٨، عن اتصال وليس فقط عن بدء للفتنة، فيقول: «في جمادى الأولى اتصلت الفتن بين الشيعة والسنة وقتل بينهم خلق كثير ووقع حريق كبير في باب الطاق» (**المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، المجلد ١٤، مكتبة مشكاة الإسلامية الإلكترونية).

(١٣) استكمالاً لفهم هذا النص يجب أن نذكر أن معز الدولة هو اللقب الذي أطلقه الخليفة المستكفي بالله على أحمد بن بويه، فصار ذلك سنَّة في تلقيب جميع الأمراء البويهيين بالإحالة إلى «الدولة» تماماً كما اعتاد الخلفاء العباسيون تلقيب أنفسهم بالإحالة إلى «الله». أما المقصودون باللعنة فهم على التوالي: أبو بكر الذي حرم فاطمة من إرثها عن أبيها لقرية فدك، وعائشة بنت أبي بكر التي منعت دفن الحسن عند قبر زوجها وجده، أي الرسول (وإن تكن الروايات السنية تذكر أن من منع ذلك هو والي المدينة مروان بن الحكم)، وعمر بن الخطاب الذي استبعد العباس (لميله إلى علي) من قائمة الشورى، وعثمان بن عفان الذي نفى أبا ذر الغفاري إلى الرُّبذة.

هذا الطقس الذي بات يُحيا سنوياً، ودوماً في العاشر من محرم، أي اليوم الذي قتل فيه الحسين. هكذا نراه في **البداية والنهاية** يفتتح حوادث كل سنة تالية بالقول:

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٣) عملت الرافضة عزاء الحسين كما تقدم في السنة الماضية، فاقتتل الروافض وأهل السنة في هذا اليوم قتالاً شديداً، وانتهبت الأموال» (ج١١، ص ٢٥٣).

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٤) عملت الشيعة مأتمهم وبدعتهم على ما تقدم قبل، وغلقت الأسواق وعلقت المسوح، وخرجت النساء سافرات ناشرات شعورهن ينحن ويلطمن وجوههن في الأسواق والأزقة على الحسين... ثم تسلط أهل السنة على الروافض فكبسوا مسجدهم، مسجد براثا الذي هو عش الروافض، وقتلوا بعض من كان فيه من القومة»[١٤] (ج١١، ص ٢٥٤).

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٥) عملت الروافض بدعتهم الشنعاء وضلالتهم الصلعاء على عادتهم في بغداد» (ج ١١، ص٢٦٠).

- «وفي عاشر المحرم منها (سنة ٣٥٩) عملت الروافض بدعتهم الشنعاء، فغلقت الأسواق وتعطلت المعايش ودارت النساء سافرات عن وجوههن ينحن على الحسين بن علي ويلطمن وجوههن» (ج١١، ص ٢٦٧).

- «فيها (سنة ٣٦٣) في عاشوراء عُملت البدعة الشنعاء على عادة الروافض، ووقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أهل السنة والرافضة... وذلك أن جماعة من أهل السنة أركبوا امرأة جملاً وسموها عائشة، وتسمى بعضهم بطلحة، وبعضهم بالزبير، وقالوا: نقاتل أصحاب علي، فقتل بسبب ذلك من الفريقين خلق كثير، وعاث العيارون في البلد فساداً، ونهبت الأموال»[١٥] (ج١١، ص ٢٧٥).

---

(١٤) براثا: محلة شيعية في بغداد في قبلة الكرخ، ومسجدها من أشهر مساجد الشيعة، وقد أحرق مراراً، كما أن الخليفة الراضي بالله أمر بهدمه حتى سوّى به الأرض.

(١٥) في الواقع، إن الاقتتال في تلك السنة لم يقتصر على السنة والشيعة من سكان بغداد، بل نشب أيضاً، وبالمناسبة نفسها، بين العنصرين الاثنيين المتنافسين: الأتراك المتسننين والديالمة المتشيعين. وهكذا يضيف ابن كثير القول: «وفيها (سنة ٣٦٣) وقعت الفتنة بالبصرة بين الديالم والأتراك، فقويت الديلم على الترك بسبب أن المُلك فيهم، فقتلوا منهم خلقاً كثيراً وحبسوا رؤساءهم ونهبوا كثيراً من أموالهم». ولكن في بغداد نفسها انقلبت الدائرة على الديلم الذين كان =

بديهي أن ابن كثير ما كان له، من موقعه الراسخ في السلفية السنية، أن يفهم «عزاء الحسين» إلا على أنه «بدعة شنعاء» بدون أن يدرك بعده كطقس تأسيسي لا يمثل تحدياً «استعراضياً» لأهل السنة بقدر ما يعبر عن حاجة ذاتية لدى أهل الشيعة لاستبطان جريمة قتل الابن والتكفير عنها(١٦). وهذه الحاجة الذاتية إلى التفريج عن عقدة الشعور بالذنب هي التي لا تفتأ تُفعَّل دورياً في طقس عاشوراء من خلال ظاهرة «اللّطميات» وما يصاحبها من أدبيات بكائية متجددة باستمرار(١٧). وأياً ما يكن من أمر، وطبقاً لتلك القاعدة الذهبية التي سنّها ماركس حينما قال إن التاريخ لا يكرر نفسه عندما يكررها إلا ليحوّل المأساة إلى ملهاة، فإن أهل السنة لم يتأخروا عن محاكاة أهل الشيعة في «بدعتهم الشنعاء وضلالتهم الصلعاء». ففي سنة ٣٨٩ كما يفيدنا ابن الأثير في **الكامل** بادر أهل «باب البصرة -وهم سُنَّة- فعملوا في ثاني عشر المحرم مثل ما يعمل الشيعة في عاشوراء». وفي **البداية والنهاية** يقول ابن كثير بمزيد من التفصيل: «لما كانت الشيعة يصنعون في يوم عاشوراء مأتماً يظهرون فيه الحزن على الحسين، قابلتهم طائفة أخرى من جهة أهل السنة فادعوا أن في اليوم الثاني عشر من المحرم قتل مصعب بن الزبير، فعملوا له مأتماً كما تعمل الشيعة للحسين، وزاروا قبره كما تزور قبر الحسين. وهذا من باب مقابلة البدعة ببدعة مثلها» (ج١١، ص٣٢٦).

والواقع أنه ابتداء من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن السابع -زمن

= على رأسهم عز الدولة لصالح الأتراك الذين كان على رأسهم سبكتكين. وهكذا يضيف ابن كثير أن «سبكتكين ركب في الأتراك وحاصر دار عز الدولة يومين، ثم أنزل أهله منها، ونهب ما فيها. وقويت شوكة الأتراك ببغداد، ونهبت الأتراك دور الديلم، وخلع سبكتكين على رؤوس العامة لأنهم كانوا معه على الديلم، وقويت شوكة السنة على الشيعة وأحرقوا الكرخ -لأنه محل الرافضة- ثانياً وظهرت السنة على يدي الأتراك» (ج١١، ص ٣٧٥).

(١٦) هنا تحديداً نفترق عن فرويد في تأويله لنشوء الديانات التوحيدية من منطلق مخططه المستوهم عن جريمة قتل الأب. فلئن تكن اليهودية قابلة لأن تدخل في شبكة هذا التأويل، فإن المسيحية والإسلام الشيعي يفترقان عنها، وعن الإسلام السني، بكونهما ديانتين بنويتين أكثر مما هما أبويتان.

(١٧) كان الكليني قد عبّر، حتى قبل تأسيس طقس عاشوراء، عن الحاجة النفسية إلى التكفير عن التقصير في نصرة الحسين، فقال في **الكافي**: «إن الله قال للملائكة: الزموا قبر الحسين حتى تروه قد خرج، فانصروه وابكوا عليه وعلى ما فاتكم من نصرته، فإنكم قد خُصصتم بنصره والبكاء عليه، فبكت الملائكة تعدّياً وحزناً على ما فاتهم من نصرته».

سقوط بغداد في أيدي التتار- دارت بين سنتها وشيعتها لا «حرب ثلاثين عاماً» كما تُسمّى كبرى الحروب التي دارت بين البلدان الكاثوليكية والبروتستانية في أوروبا بين ١٦١٨ و١٦٤٨، بل حرب ثلاثمئة سنة. ومع أننا قد نجازف بالإطالة فلنورد على سبيل التمثيل لا الحصر بعض وقائع هذه الحرب التي تحتل مكاناً مركزياً في حوليات ابن الأثير:

- «في هذه السنة (٣٦١) وقعت ببغداد فتنة عظيمة، وأظهروا العصبية الزائدة، وتحزب الناس، وظهر العيارون، فنهبت الأموال وقتل الرجال وأحرقت الدور. وفي جملة ما احترق محلة الكرخ، وكانت معدن التجار والشيعة».

- «في هذه السنة (٣٦٢) في شهر رمضان قتل رجل من صاحب المعونة في الكرخ، فبعث أبو الفضل الشيرازي -وكان أقامه مقام الوزير- في طرح النار في النحاسين إلى السماكين، فاحترقت أموال عظيمة، وجماعة من الرجال والنساء والصبيان في الدور والحمامات، فأُحصي ما احترق فكان سبعة عشر ألف وثلاثمائة دكان وعشرين داراً، ودخل في الجملة ثلاثة وثلاثون مسجداً»[١٨].

- «في هذه السنة (٣٦٣) ثارت العامة من أهل السنة بالشيعة، وحاربوهم، وسفكت بينهم الدماء، وأحرقت الكرخ حريقاً ثانياً».

- «في هذه السنة (٣٨٠) ثار العيارون بجانبي بغداد، ووقعت الفتن بين أهل السنة والشيعة، وكثر القتل بينهم، وأحرق عدة محالّ، ونهبت الأموال، وأخربت المساكن، ودام ذلك عدة شهور».

- «في هذه السنة (٣٨٢) تجددت الفتن بين أهل الكرخ وغيرهم، واشتد الحال، فركب أبو الفتح محمد بن الحاسب الحاجب، فقتل وصلب، فسكن البلد».

- «في هذه السنة (٤٠٧) كانت فتنة كبيرة بين أهل السنة والشيعة بواسط، فانتصر أهل السنة، وهرب وجوه الشيعة والعلويين... وفي هذه السنة احترق نهر طابق ودار القطن، وكثير من باب البصرة، واحترق جامع سُرَّ من رأى»[١٩].

---

(١٨) ننقل هنا عن شمس الدين الذهبي في **العبر في خبر من غبر**.

(١٩) يضيف ابن الأثير أنه في هذه السنة أيضاً «قُتلت الشيعة بجميع بلاد إفريقية». وكان سبب ذلك أن المعز بن باديس ركب ومشى في القيروان والناس يسلمون عليه ويدعون له، فاجتاز بجماعة سأل =

- «في هذه السنة (٤٠٨) وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض قتل فيها خلق كثير من الفريقين»[٢٠].

- «في هذه السنة (٤٢٢) تجددت الفتنة ببغداد بين السنية والشيعة، وكان سبب ذلك أن الملقب بالمذكور أظهر العزم على الغزو، فاجتمع له لفيف كثير، فسار واجتاز بباب الشعير والحراني وبين يديه الرجال بالسلاح، فصاحوا بذكر أبي بكر وعمر، وقالوا: هذا يوم معاوية، فنافرهم أهل الكرخ، ورموهم وثارت الفتنة ونهبت دور اليهود لأنهم قيل عنهم إنهم أعانوا أهل الكرخ[٢١]... وقصدوا الكرخ فأحرقوا وهدموا الأسواق... وأحرق وخُرِّب في هذه الفتنة سوق العروس وسوق الصفارين وسوق الأنماط وسوق الدقاقين وغيرها».

- «في هذه السنة (٤٢٥) وقعت الفتنة ببغداد بين السنة والروافض، حتى بين العيّارين... فمقدّما عياري أهل السنة منعا أهل الكرخ من ورود ماء دجلة فضاق عليهم الحال»[٢٢].

= عنهم فقيل: هؤلاء رافضة يسبون أبا بكر وعمر، فقال: رضي الله عن أبي بكر وعمر. فانصرفت العامة من فورها إلى درب المقلي من القيروان -وهو تجتمع فيه الشيعة- فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم طمعاً في النهب... فقُتل من الشيعة خلق كثير وأُحرقوا بالنار ونُهبت ديارهم، وقُتلوا في جميع إفريقية. واجتمع جماعة منهم إلى قصر المنصور قرب القيروان فتحصنوا به، فحاصرهم العامة وضيقوا عليهم، فاشتد عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم، حتى قُتلوا عن آخرهم».

(٢٠) يضيف ابن الجوزي في **المنتظم** أنه في تلك السنة أيضاً ظهرت ظاهرة «الأبواب»، أي بلغة الحرب الأهلية اللبنانية «حواجز القتل على الهوية». وفي ذلك يقول: «إن الفتنة بين الشيعة والسنة تفاقمت وعمل أهل نهر القلائين باباً على موضعهم وعمل أهل الكرخ باباً على الدقاقين مما يليهم، وقتل الناس على هذين البابين».

(٢١) ليست هذه هي المرة الوحيدة التي تمتد فيها الفتنة بين السنة والشيعة إلى اليهود والنصارى. ففي فتنة سنة ٤٣٧ «بين الروافض والسنة اتفق الفريقان على نهب دور اليهود وإحراق الكنيسة العتيقة التي لهم، واتفق موت رجل من أكابر النصارى بواسط فجلس أهله لعزائه على باب مسجد هناك وأخرجوا جنازته جَهراً ومعها طائفة من الأتراك يحرسونها، فحملت عليهم العامة فهزموهم وأخذوا الميت منهم وأخرجوه من أكفانه فأحرقوه ورموا رماده في دجلة و مضوا إلى الدير فنهبوه».. (**البداية والنهاية**، ج١٢، ص٥٤).

(٢٢) تواقتت حرب الماء هذه، التي ستتكرر في عدة فتن لاحقة، مع وباء داء الخانوق الذي فتك تلك السنة بسكان بغداد فتكاً ذريعاً حتى قدّر عدد الموتى منهم يومئذ بسبعين ألفاً.

- «في هذه السنة (٤٣٢) وقع ببغداد فتنة عظيمة بين الروافض والسنة من أهل الكرخ وأهل باب البصرة، فقتل خلق كثير من الفريقين».

- «في هذه السنة (٤٤١) مُنع أهل الكرخ من النوح وفعل ما جرت عادتهم بفعله يوم عاشوراء، فلم يقبلوا، وفعلوا ذلك، فجرى بينهم وبين السنية فتنة عظيمة، قتل فيها وجرح كثير من الناس... وبطلت الأسواق وزاد فيها الشر حتى انتقل كثير من الجانب الغربي إلى الجانب الشرقي فأقاموا فيه»[٢٣].

- «في هذه السنة[٢٤] (٤٤٢) اصطلح الروافض والسنة ببغداد، وذهبوا كلهم لزيارة مشهد علي ومشهد الحسين، وترضّوا في الكرخ على الصحابة كلهم، وترحموا عليهم، وهذا عجيب جداً إلا أن يكون من باب التقية».

- «في هذه السنة[٢٥] (٤٤٣) في صفر منها وقع الحرب بين الروافض والسنة، فقتل من الفريقين خلق كثير، وذلك أن الروافض نصبوا أبراجاً وكتبوا عليها بالذهب: «محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر»، فأنكرت السنة إقران علي مع محمد (ص) في هذا، فنشبت الحرب بينهم واستمر القتال بينهم إلى ربيع الأول، فقتل رجل هاشمي فدفن عند الإمام أحمد [= ابن حنبل] ورجع السنة من دفنه فنهبوا مشهد موسى بن جعفر وأحرقوا ضريح موسى [= الكاظم] ومحمد الجواد[٢٦] وقبور بني بويه، وأُحرق قبر جعفر بن المنصور ومحمد الأمين وأم زبيدة وقبور كثيرة جداً، وانتشرت الفتنة وتجاوزوا. وقد قابلهم أولئك الرافضة أيضاً بمفاسد كثيرة وبعثروا قبوراً قديمة وأحرقوا من فيها من الصالحين حتى هموا بقبر الإمام أحمد... وتسلط على الرافضة عيّار يقال له القطيعي وكان يتبع رؤساءهم وكبارهم فيقتلهم جهاراً وغيلة، ولم يقدر عليه أحد»[٢٧].

---

(٢٣) تلك هي ظاهرة النزوح التي يعرفها عراق اليوم على نطاق موسع، علماً بأن الجانب الشرقي من بغداد سني، والجانب الغربي ذو غالبية شيعية.

(٢٤) وهي سنة استثنائية كما سنرى للحال.

(٢٥) نحن ننقل هنا، لا عن ابن الأثير في **الكامل**، بل عن ابن كثير في **البداية والنهاية** (ج١٢، ص٦٢).

(٢٦) هما الإمامان السابع والتاسع عند الشيعة الاثني عشرية.

(٢٧) يقدم الذهبي في **العبر في خبر من غبر** رواية أخرى عما حدث في سنة ٤٤٣ فيقول: «فيها زال =

- «في هذه السنة (٤٤٤) هاجت الفتنة في بغداد واستعرت نيرانها وأُحرقت عدة حوانيت. . . فاجتمع غوغاء السنة وحملوا حملة حربية على الرافضة، فهرب النظّارة والتحموا في درب ضيق، فهلك ست وثلاثون امرأة وستة رجال وصبيان، وطُرحت النيران في الكرخ»(٢٨).

- «في هذه السنة (٤٤٥) زادت الفتنة بين أهل الكرخ وغيرهم من السنية، وكان ابتداؤها في أواخر سنة أربع وأربعين، فلما كان الآن عظُم الشر واختلط بالفريقين طوائف من الأتراك. فلما اشتد الأمر اجتمع القواد واتفقوا على الركوب إلى المحال وإقامة السياسة بأهل الشر والفساد، وأخذوا من الكرخ إنساناً علوياً وقتلوه، فثار نساؤه ونشرن شعورهن واستغثن، فتبعهن العامة من أهل الكرخ وجرى بينهم وبين القواد ومن معهم من العامة قتال شديد، وطرح الأتراك النار في أسواق الكرخ، فاحترق كثير منها وألحقتها بالأرض، وانتقل كثير [=من الناس] من الكرخ إلى غيرها من المحال».

- «في هذه السنة (٤٧٩) في شوال وقعت الفتنة بين السنة والشيعة، وتفاقم الأمر إلى أن نهبت قطعة من نهر الدجاج وطُرحت النار، وكان يُنادى على نهوب الشيعة إذا بيعت في الجانب الشرقي: هذا مال الروافض!»(٢٩).

- «في هذه السنة (٤٨٢) في صفر كبس أهل باب البصرة الكرخ فقتلوا رجلاً وجرحوا آخر، فأغلق أهل الكرخ الأسواق ورفعوا المصاحف وحملوا ثياب الرجلين بالدم. . . وفي جمادى الأولى كثُرت الفتن بين أهل الكرخ وغيرها من المحال وقُتل بينهم عدد كثير، واستولى أهل المحالّ على قطعة كبيرة من نهر الدجاج فنهبوها

= الأنس بين الشيعة والسنة وعادوا إلى أشد ما كانوا عليه، وأحكم الرافضة سوق الكرخ وكتبوا على الأبراج: «محمد وعلي خير البشر، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر»، فاضطرمت نار الفتنة وأُخذت ثياب الناس في الطرق وغُلّقت الأسواق واجتمع للسنة جمع لم يُرَ مثله، وهجموا على دار الخلافة فوُعدوا بالخير، فثار أهل الكرخ، والتقى الجمعان، وقُتل جماعة ونُهب باب التين، ونُبشت عدة قبور للشيعة، وأحرقوا وطرحوا النيران في التُّرَب، وتم على الرافضة خِزي عظيم، فعمدوا إلى خان الحنفية فأحرقوه وقتلوا مُدرّسهم أبا سعد السرخسي رحمه الله».

(٢٨) ننقل هنا عن الذهبي في **العبر في خبر من غبر**.

(٢٩) ننقل هنا من ابن الجوزي في **المنتظم**. ونهر الدجاج محلة شيعية قريبة من الكرخ.

وأحرقوها. . . وفي بعض الأيام وصل أهل باب البصرة إلى سُويقة غالب، فخرج من أهل الكرخ من لم تجر عادته بالقتال، فقاتلوهم حتى كشفوهم. . . وجرى من النهب والقتل والفساد أمور عظيمة»[٣٠].

- «في هذه السنة (٤٨٣) كانت فتنة هائلة لم يُسمع بمثلها بين السنة والرافضة، وقُتل بينهم عدد كثير، واستظهرت السنة بكثرة من معهم من أعوان الخليفة، واستكانت الشيعة وذلّوا ولزموا التقية إلى أن كتبوا على مساجد الكرخ: «خير الناس بعد رسول الله (ص) أبو بكر»، فاشتد البلاء على غوغائهم وخرجوا عن عقولهم، واشتدوا ونهبوا شارع أبي عوف»[٣١].

- «في هذه السنة (٤٨٦) وقعت الفتنة بين الروافض والسنة، وانتشرت بينهم شرور كثيرة».

- «في هذه السنة (٤٨٧) وقعت فتنة بين السنة والروافض، فأحرقت محال كثيرة وقُتل ناس كثير».

- «في هذه السنة (٥٠٢) في شعبان اصطلح عامة بغداد السنة والشيعة. وكان الشر بينهم على طول الزمان، وقد اجتهد الخلفاء والسلاطين والشُّحَن في إصلاح الحال فتعذر عليهم ذلك إلى أن أذن الله تعالى فيه، وكان **بغير واسطة**»[٣٢].

والواقع أنه منذ منتصف القرن الخامس الهجري كان إيقاع الفتن بين السنة والشيعة في بغداد قد تباطأ، ولكن لم يكن ذلك «بغير واسطة» كما يصادر ابن الأثير على ذلك في **الكامل**. فابن كثير يُفرد على العكس مقطعاً مطولاً من **البداية والنهاية** لتشخيص تلك «الواسطة» بردّها إلى الانقلاب السياسي والإثني والإيديولوجي الكبير الذي شهدته بغداد في منتصف القرن الخامس مع انتقال السلطة فيها من أيدي آل بويه

(٣٠) دوماً في سياق حوادث سنة ٤٨٢ سيضيف ابن كثير في **البداية والنهاية** (ج١٢، ص١٣٥): «وفيها كانت فتن عظيمة بين الروافض والسنة، ورفعوا المصاحف، وجرت حروب طويلة، وقُتل فيها خلق كثير. . . قريب من مائتي رجل. . . وسب أهل الكرخ الصحابة وأزواج النبي (ص)، فلعنة الله على من فعل ذلك من أهل الكرخ، وأنا حكيت هذا ليُعلم ما في طوايا الروافض من الخبث والبغض لدين الإسلام وأهله، ومن العداوة الباطنة الكامنة في قلوبهم لله ولرسوله ولشريعته».

(٣١) ننقل هنا عن الذهبي في **العبر في خبر من غبر**.

(٣٢) التسويد منا.

المتشيعين إلى آل سلجوق المتسننين. في ذلك يقول وهو يعلق على ما أورده من حوادث سنة ٤٤٨: «وفيها أُلزِم الروافض بترك الأذان بحي على خير العمل، وأمروا أن ينادي مؤذنهم في أذان الصبح بعد حي على الفلاح: الصلاة خير من النوم مرتين[٣٣]. وأزيلَ ما كان على المساجد ومساجدهم من كتابة: محمد وعلي خير البشر، ودخل المنشدون من باب البصرة إلى باب الكرخ ينشدون بالقصائد التي فيها مدح الصحابة، وذلك أن نوء الرافضة اضمحل، لأن بني بويه كانوا حكاماً، وكانوا يقوونهم وينصرونهم، فزالوا وبادوا وذهبت دولتهم، وجاء بعدهم قوم آخرون من الأتراك السلجوقية الذين يحبون أهل السنة ويوالونهم ويرفعون قدرهم المحمود أبداً على طول المدى»[٣٤].

والواقع أيضاً أنه لئن تباطأ إيقاع الفتن في مركز الدولة السلجوقية في بغداد[٣٥]، فقد بقي على وتيرته في الأطراف التي بقي يتعاورها ولاة ومتسلطون من عناصر إثنية وطائفية شتى.

وهكذا يروي ابن الأثير في **الكامل**: «في هذه السنة (٥١٠) في عاشوراء كانت فتنة عظيمة بطوس في مشهد علي بن موسى الرضا، وسببها أن علوياً خاصم في المشهد يوم عاشوراء بعض فقهاء طوس، فأدى ذلك إلى مضاربة، واستعان كل منهما بحزبه فثارت فتنة عظيمة حضرها جميع أهل طوس، وأحاطوا بالمشهد وضربوا وقتلوا من وجدوا، فقتل بينهم جماعة ونهبت أموال جمة».

وما جرى في طوس سيتكرر في نيسابور سنة ٥٥٤ ليأخذ شكل صدام واقتتال بين

---

(٣٣) هذا الخلاف بين صيغتي الأذان السني والأذان الشيعي لا يزال قائماً إلى اليوم: فالسنة يختمون آذانهم بـ«الصلاة خير من النوم»، والشيعة بـ«حي على خير العمل».

(٣٤) **البداية والنهاية** (ج١٢، ص ٦٨-٦٩). ويضيف ابن كثير أنه في تلك السنة عينها «أمر رئيس الرؤساء الوالي بقتل أبي عبد الله بن الجلاب شيخ الروافض، لما كان تظاهر به من الرفض والغلو فيه، فقُتل على باب دكانه».

(٣٥) كانت آخر فتنة كبيرة شهدتها بغداد وقعت سنة ٥٧٤، إذ فيها كما يروي الذهبي في **العبر** «أُخذ ابن قرايا الرافضي الذي يُنشد في الأسواق ببغداد، فوجدوا في بيته سب الصحابة، فقطعت يده ولسانه، ورجمته العامة، فهرب وسبح، فألحوا عليه بالآجر فغرق، فأخرجوه فأحرقوه، ثم وقع القبح على الرافضة وأُحرقت كتبهم، وانقمعوا حتى صاروا في ذلة اليهود. وهذا شيء لم يتهيأ ببغداد من نحو مائتي وخمسين سنة».

الشافعية من السنة وبين العلويين من الشيعة. وفي ذلك يقول ابن الأثير في **الكامل**: «قامت الحرب على ساق، وأحرقت المدارس والأسواق والمساجد، وكثر القتل في الشافعية... وقصر باعهم عن القتال... وبطلت دروس الشافعية بنيسابور، وخرب البلد وكثر القتل فيه». ولكن تدخل العساكر السلجوقية قلب ميزان القوى، فـ«اشتد الخطب، وطالت الحرب، وسفكت الدماء، وهُتكت الأستار، وخربوا ما بقي من نيسابور من الدور وغيرها، وبالغ الشافعية ومن معهم في الانتقام، فخربوا المدرسة الصندلية لأصحاب أبي حنيفة، وخربوا غيرها. وهذه الفتنة استأصلت نيسابور». وقد طال أمد هذه الفتنة إلى عام ٥٥٦، «فخربت نيسابور بالكلية، وبين جملة ما خرب مسجد عقيل، وكان مجمعاً لأهل العلم، وفيه خزائن الكتب الموقوفة، وكان من أعظم منافع نيسابور، وخُرِّب أيضاً من مدارس الحنفية ثماني مدارس، ومن مدارس الشافعية سبع عشر مدرسة، وأحرق خمس خزائن للكتب، ونُهب سبع خزائن كتب، وبيعت بأبخس الأثمان، وهذا ما أمكن إحصاؤه سوى ما لم يُذكر».

وقد تطابقت فتنة نيسابور في الزمن كما في الكيف مع فتنة استراباذ: «في هذه السنة ٥٥٤ وقع في استراباذ فتنة عظيمة بين العلويين ومن يتبعهم من الشيعة، وبين الشافعية ومن معهم . وكان سببها أن الإمام محمد البزدي وصل إلى استراباذ، فعقد مجلس الوعظ، وكان قاضيها أبو نصر سعد بن محمد شافعي المذهب أيضاً، فثار العلويون، ومن يتبعهم من الشيعة، بالشافعية ومن يتبعهم بأستراباذ، ووقعت بين الطائفتين فتنة عظيمة انتصر فيها العلويون، فقتل من الشافعيين جماعة، وهرب القاضي ونُهبت داره ودور من معه، وجرى عليهم من الأمور الشنيعة ما لا حدّ له».

وفي عام ٥٧٤ «كان بمدينة الري أيضاً فتنة عظيمة بين السنية والشيعة، وتفرق أهلها، وقتل منهم، وخربت المدينة وغيرها من البلاد»(٣٦).

وبما أن هذه الفتنة الأخيرة قد تواقتت زمنياً بفارق شهور مع وقعة حطين واسترداد بيت المقدس من أيدي الصليبيين، فلتكن لنا وقفة أخيرة عند علاقة هذه الفتن السنية-الشيعية الداخلية بالعامل الخارجي.

---

(٣٦) تواقتت مع فتنة الري فتنة مماثلة في أصفهان، ولكنها دارت هذه المرة بين الشافعية والحنفية، فـ«جرى بأصفهان من الحروب والقتل والاحراق والنهب ما يجلّ عن الوصف».

ـطائفية والعامل الخارجي

خلافاً لأدبيات «المؤامرة الخارجية»، التي تؤلف ثابتاً بارزاً من ثوابت ـلإيديولوجيا العربية المعاصرة، فإن حوليات ابن الأثير تقدم لنا ثلاثة أمثلة على دليل ـعكس، أي على كون الفتن الطائفية الداخلية ليست من صنع الأجنبي ولا من ـوظيفه، بل هي التي توظف العامل الخارجي توظيفاً فئوياً على مذبح ما نسميه اليوم ـمصلحة الوطنية أو القومية. والأمثلة التي تقدمها حوليات ابن الأثير تغطي الحالات ـثلاث من العلاقات التي عرفها تاريخ الإسلام العربي مع العدو الخارجي الذي تمثل عـى التوالي بالروم والفرنج والتتار(٣٧).

الحالة الأولى تأتي في سياق كلام ابن الأثير عن أحداث عام ٣٥١. ورغم طول ـنص فإننا مضطرون إلى تثبيته تماماً، إذ على هذا النحو فحسب ينطق بتمام دلالته مـن المنظور الذي يعنينا هنا:

«ثم دخلت سنة إحدى وخمسين وثلثمائة، فيها كان دخول الروم إلى حلب صحبة الدمستق ملك الروم لعنه الله في مائتي ألف مقاتل بغتة، فنهض إليه سيف ـدولة بن حمدان بمن حضر عنده من المقاتلة، فلم يقو به لكثرة جنوده، وقَتَل من ـصحاب سيف الدولة خلقاً كثيراً(٣٨). وكان سيف الدولة قليل الصبر، ففرّ منهزماً في ـفر يسير من أصحابه. وأول ما استفتح به الدمستق قبحه الله أن استحوذ على دار سيف الدولة وكانت في ظاهر حلب، فأخذ ما فيها من الأموال العظيمة والحواصل ـكثيرة والعدد وآلات الحرب، أخذ من ذلك ما لا يحصى كثرة، وأخذ ما فيها من ـنساء والولدان وغيرهم، ثم حاصر سور حلب فقاتل أهل البلد دونه قتالاً عظيماً،

---

(٣٧) هناك عدو خارجي رابع تعاطى معه الإسلام العربي تمثل بنصارى إسبانيا. ولكن رغم أن تاريخ العلاقات الإسلامية-النصرانية ما بين عدوتي البحر الأبيض المتوسط يشتمل على سجل حافل من تواطؤ طوائف الإسلام المغربي مع العدو النصراني الإسباني (والعكس بالعكس)، فلن نتوقف عنده لأننا نحصر نطاق دراستنا هنا بالإسلام المشرقي بجناحيه السني والشيعي وبعاصمته السياسية والحضارية الكبرى بغداد.

(٣٨) لا ننسَ أنه في هذه السنة كما تقدم البيان كانت العاصمة المركزية، بغداد، مشغولة بالفتنة الداخلية بين السنة والشيعة على إثر كتابة هؤلاء الأخيرين على مساجدهم بلعن معاوية وعائشة وأبي بكر وعمر وعثمان.

وقتلوا خلقاً كثيراً من الروم، وثلمت الروم بسور حلب ثلمة عظيمة، فوقف فيها الروم، فحمل المسلمون عليهم فأزاحوهم عنها، فلما جن الليل جدّ المسلمون في إعادتها، فما أصبح الصباح إلا وهي كما كانت، ثم بلغ المسلمين أن الشُّرط والبلاحية [= العساكر المرتزقة] قد عاثوا في داخل البلد ينهبون البيوت، فرجع الناس إلى منازلهم يمنعونها منهم، قبحهم الله فإنهم أهل شر وفساد، فلما فعلوا ذلك غلبت الروم على السور فعلَوْه، ودخلوا البلد يقتلون من لقوه، فقتلوا من المسلمين خلقاً كثيراً، وانتهبوا الأموال، وأخذوا الأولاد والنساء، وخلّصوا من كان بأيدي المسلمين من أسارى الروم، وكانوا ألفاً وأربعمائة، فأخذ الأسارى السيوف وقاتلوا المسلمين، وكانوا أضر على المسلمين من قومهم، وأسروا نحواً من بضعة عشر ألفاً ما بين صبي وصبية ومن النساء شيئاً كثيراً، ومن الرجال الشباب ألفين، وخربوا المساجد وأحرقوها، وصبوا في جباب الزيت الماء حتى فاض الزيت على وجه الأرض، وأهلكوا كل شيء قدروا عليه، وكل شيء لا يقدرون على حمله أحرقوه، وأقاموا في البلد تسعة أيام يفعلون فيها الأفاعيل الفاسدة العظيمة، كل ذلك بسبب فعل البلاحية والشُّرَط في البلد قاتلهم الله، وكذلك حاكمهم ابن حمدان كان رافضياً يحب الشيعة ويبغض أهل السنة، فاجتمع على أهل حلب عدة مصائب... وفيها (سنة ٣٥١) كتبت العامة من الروافض على أبواب المساجد (في بغداد) لعنة معاوية... وأبي بكر... وعمر... وعثمان... ولما بلغ ذلك جميعه معز الدولة لم ينكر ولم يغير... قبحه الله وقبح شيعته من الروافض، لا جرم أن هؤلاء لا يُنصرون، وكذلك سيف الدولة بن حمدان بحلب فيه تشيع وميل إلى الروافض، لا جرم أن الله لا ينصر أمثال هؤلاء، بل يديل عليهم أعداءهم... وكل ذلك من بعض عقوبات المعاصي والذنوب وإظهار سب خير الخلق بعد الأنبياء»[٣٩] (**البداية والنهاية**، ج١١، ص ٢٣٩-٢٤١).

---

(٣٩) الجدير بالذكر أن ابن كثير يورد في حوادث السنة التالية (٣٥٢) التي توفي فيها دمستق الروم الأرمني الأصل ترجمة مختصرة لسيرته يعيد فيها التوكيد على أن الروم ما كانوا ليحرزوا ما أحرزوه من انتصارات على المسلمين بقيادته لولا «تقصير أهل ذلك الزمان، وظهور البدع الشنيعة فيهم، وكثرة الرفض والتشيع منهم، وقهر أهل السنة بينهم». والطريف أنه يورد بعد ذلك قصيدة هي من أندر النوادر في نظائرها، يسميها بـ«القصيدة الأرمنية الملعونة»، لأنها قصيدة مطولة في =

على قتال صلاح الدين، فأجابه أهل البلد بوجوب طاعته على كل أحد»[٤٠]. ولكن «الروافض» -على حد تعبير ابن كثير- من أهالي حلب استغلوا السانحة ووضعوا لمعاونتهم له شرطاً: «أن يعاد الأذان بـ«حي على خير العمل»، وأن يذكر في الأسواق، وأن يكون لهم في الجامع الجانبُ الشرقي، وأن يذكر أسماء الأئمة الاثني عشر بين يدي الجنائز، وأن يكبروا على الجنازة خمساً، وأن تكون عقود أنكحتهم إلى الشريف الحسيني، فأجيبوا إلى ذلك كله، فأُذِّن بالجامع وسائر البلد بحي على خير العمل»[٤١]. ومع ذلك كله وقف الحلبيون عاجزين عن مقاومة صلاح الدين الذي كان تسمى بالناصر. وبعد أن تدبروا أكثر من محاولة لقتله أو اغتياله «راسلوا عند ذلك القومس صاحب طرابلس الفرنجي[٤٢]، ووعدوه بأموال جزيلة إن هو رحَّل عنهم الناصر. وكان هذا القومس قد أسره نور الدين [=والد الملك الصالح] وهو معتقل عنده مدة عشر سنين، ثم افتدى نفسه بمائة ألف دينار وألف أسير من المسلمين، وكان لا ينساها لنور الدين». ونزل القومس عند طلب الحلبيين، و«قصد لحمص ليأخذها، فركب إليه السلطان الناصر. . . فلما اقترب منه نكص [=القومس] على عقبيه راجعاً إلى بلده [=طرابلس] ورأى أنه أجابهم إلى ما أرادوا منه»[٤٣]

---

(٤٠) يقدم ابن الأثير في **الكامل** مزيداً من التفاصيل عن هذه الواقعة من وقائع الاقتتال الداخلي والصراع على السلطة بين المسلمين في وقت كان فيه الصليبيون قد احتلوا جملة الساحل السوري من طرابلس إلى الإسكندرية، فيقول: «لما ملك صلاح الدين حماة سار إلى حلب فحاصرها، فقاتله أهلها، وركب الملك الصالح، وهو صبي وعمره اثنتا عشرة سنة، وجمع أهل حلب وقال لهم: قد عرفتم إحسان أبي إليكم وسيرته فيكم وأنا يتيمكم، وقد جاء هذا الظالم [صلاح الدين] الجاحد إحسان والدي إليه يأخذ بلدي، ولا يراقب الله تعالى ولا الخلق. وقال من هذا كثيراً وبكى فأبكى الناس، فبذلوا له الأموال والأنفس واتفقوا على القتال دونه والمنع عن بلده، وجدّوا في القتال، وفيهم شجاعة قد ألفوا الحرب واعتادوها حيث كان الفرنج بالقرب منهم» (**الكامل في التاريخ**، ج٧، ص ١٠).

(٤١) ما لا يذكره ابن كثير هو أن نور الدين الزنكي، والد الملك الصالح، هو الذي كان أمر بإلغاء الصيغة الشيعية للأذان واستبدالها بالصيغة السنية. في ذلك يقول ابن عساكر في **تاريخ دمشق**: «وأظهر [السلطان نور الدين] بحلب السنة حتى أقام شعار الدين وغيّر البدعة التي كانت لهم في التأذين وقمع بها الرافضة المبتدعة ونشر فيها مذاهب أهل السنة الأربعة».

(٤٢) هو ريمون دي تولوز، ويعرف في المصادر التاريخية العربية باسم ريمند الصنجيلي.

(٤٣) يصدق من المنظور الذي نحن بصدده على النصارى ما يصدق على المسلمين. فكما أن المسلمين في صراعاتهم الداخلية ما كانوا يتوانون عن الاستعانة بالأجنبي النصراني، كذلك ما كان =

(**البداية والنهاية**، ج١٢، ص٢٨٨-٢٨٩).

وكما لم يحجم الزنكيون[٤٤] السنيونِ عن الاستنجاد بالصليبيين لوضع حد لمطامح صلاح الدين الأيوبي، كذلك لن يحجم العبيديون الشيعيون في مصر عن الاستنجاد بهم، ودوماً للسبب نفسه. ففي حوادث سنة ٥٦٩ يذكر ابن كثير أنه «اجتمع جماعة من رؤساء الدولة الفاطمية الذين كانوا فيها حكاماً، فاتفقوا فيما بينهم أن يردّوا الدولة الفاطمية (التي كان أزالها صلاح الدين)، فكتبوا إلى الفرنج يستدعونهم إليهم، وذلك في غيبة السلطان ببلاد الكرك» (**البداية والنهاية**، ج١٢، ص٢٧٥). وفي **الكامل في التاريخ** يوضح ابن الأثير أن من كتبوا إلى الفرنج باستدعائهم لنجدتهم لم يكونوا من العبيديين الفاطميين وحدهم، بل كان في عدادهم أيضاً، علاوة على «جماعة من الشيعة، منهم عمارة اليمني الشاعر»، جماعة من «جند المصريين ورجالاتهم السودان وحاشية القصر، وافقهم **جماعة من أمراء صلاح الدين وجنده**»[٤٥]. وقد «اتفق رأيهم على استدعاء الفرنج من صقلية ومن ساحل الشام إلى ديار مصر على شيء بذلوه لهم من المال والبلاد. فإذا قصدوا البلاد، وخرج صلاح الدين بنفسه إليهم، ثاروا هم في القاهرة ومصر وأعادوا الدولة العلوية، وإن كان صلاح الدين يقيم ويرسل العساكر إليهم ثاروا به، وأخذوه أخذاً باليد لعدم الناصر له». وعلى أي حال، وبفضل جواسيس من النصارى، عرف صلاح الدين بجلية الأمر، «فقبض حينئذ على المقدمين في هذه الحادثة وصلبهم» (**الكامل**، ج٧، ص٨٥).

أما الفصل الثالث والأخير من فصول هذا التوظيف الطائفي للعامل الخارجي فهو الأكثر مأساوية بما لا يقاس إذ تمثل باستقدام التتار إلى بغداد فأحرقوها وقتلوا «ألفَ

= النصارى في صراعاتهم المماثلة يتوانون عن الاستعانة بالأجنبي المسلم. وهكذا يروي ابن كثير في حوادث سنة ٥٨٢: «وفيها هادن قومس طرابلس السلطان [=صلاح الدين] وصالحه وصافاه، حتى كان يقاتل ملوك الفرنج أشد القتال، وسبى منهم النساء والصبيان، وكاد أن يسلم، ولكن صده السلطان، فمات على الكفر والطغيان، وكانت مصالحته من أقوى أسباب النصر على الفرنج، ومن أشد ما دخل عليهم في دينهم» (**البداية والنهاية**، ج١٢ ص٣١٩).

(٤٤) نسبة إلى الملك نور الدين الزنكي الذي يقول ابن كثير إنه «أظهر ببلاده السنة وأمات البدعة... ولم يكن بعد عمر بن عبد العزيز مثل الملك نور الدين، ولا أكثر تحرياً للعدل والإنصاف منه».

(٤٥) التسويد منا.

ألفٍ» من سكانها. وتفاصيل الواقعة المشؤومة كما يرويها ابن كثير في حوادث سنة ٦٥٦ أنه «كان في السنة الماضية بين أهل السنة والرافضة حرب عظيمة نهبت فيها الكرخ ومحلة الرافضة حتى نهبت دور قرابات الوزير[٤٦]. فاشتد حنقه على ذلك، فكان هذا مما أهاجه على أن دبر للإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد». فقد استبق الوزير ابن العلقمي مجيء جحافل التتار بتسريح تسعة أعشار جيش الخليفة الذي كانت عناصر منه شاركت في الحرق والنهب والاغتصاب، واضطر المسرحون من العساكر إلى الاستعطاء «في الأسواق وأبواب المساجد». ثم «كاتب التتار وأطمعهم في أخذ البلاد، وسهَّل عليهم ذلك وحكى لهم حقيقة الحال وكشف لهم ضعف الرجال، وذلك كله طمعاً منه أن يزيل السنّة بالكلية وأن يظهر البدعة الرافضة وأن يقيم خليفة من الفاطميين». ثم لما قدم هولاكو وطوَّق بغداد بمئتي ألف من عساكره[٤٧]، أشار ابن العلقمي على الخليفة بعدم المقاومة وبالخروج بنفسه لاستقبال هولاكو[٤٨]. فخرج الخليفة «في سبعمائة راكب من القضاة والفقهاء والصوفية ورؤوس الأمراء والدولة والأعيان، فلما اقتربوا من منـزل السلطان هولاكو خان حُجبوا عن الخليفة إلا سبعة عشر نفساً، فخلص الخليفة بهؤلاء المذكورين، وأُنزل الباقون عن مراكبهم ونهبت وقتلوا عن آخرهم». ثم عاد الخليفة إلى بغداد «تحت الحوطة والمصادرة» بصحبة الوزير ابن العلقمي والخوجة نصير الدين الطوسي[٤٩].

---

(٤٦) هو مؤيد الدين بن العلقمي الذي يدمغه ابن كثير بأنه كان «قبحه الله ولعنه شيعياً جلداً رافضياً خبيثاً». هذا ويذكر أبو الفداء في تاريخه أن أبا بكر ابن الخليفة المستعصم بالله هو من أمر العسكر بنهب محلة الشيعة «فنهبوا الكرخ وهتكوا النساء وركبوا منهن الفواحش».

(٤٧) مدعومين على كل حال بـ«أمداد صاحب الموصل يساعدونهم على البغاددة».

(٤٨) على كل حال أيضاً لم يكن الخليفة المستعصم بالله متهيئاً للمقاومة. فابن كثير هو من يروي أيضاً أنه يوم حاصرت جيوش التتار بغداد أحاطت «بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كل جانب حتى أصيبت جارية كانت تلعب بين يدي الخليفة وتضحكه، وكانت من جملة حظاياه، وكانت مولدة تسمى عرفة، جاءها سهم من الشبابيك فقتلها وهي ترقص بين يدي الخليفة، فانزعج الخليفة من ذلك».

(٤٩) هذا الفلكي والفيلسوف والشارح الكبير لابن سينا يقدم نموذجاً آخر عن مدى الانئسار للمنطق الطائفي في توظيف العامل الخارجي، ولكن هذه المرة ليس في الصراع بين السنة والشيعة، بل =

وبناء على نصيحة الاثنين أحضر المستعصم بالله «من دار الخلافة شيئاً كثيراً من الذهب والحلي والجواهر والأشياء النفيسة» يريد بها «مصانعة ملك التتار». ولكن بناء على مشورة الاثنين أيضاً أبى هولاكو المصالحة وأمر بقتل الخليفة، فقتله عساكره رفساً بالأقدام، وقيل خنقاً. ثم «مالوا على البلد فقتلوا جميع من قدروا عليه من الرجال والنساء والولدان والمشايخ والكهول والشبان... وقد اختلف الناس في كمية من قتل في بغداد من المسلمين في هذه الموقعة، فقيل ثمانمائة ألف، وقيل ألف ألف... ولم ينجُ أحد سوى أهل الذمة من اليهود والنصارى ومن التجأ إليهم وإلى دار الوزير ابن العلقمي الرافضي وطائفة من التجار أخذوا لهم أماناً بذلوا عليه أموالاً جزيلة... وعادت بغداد، بعدما كانت آنس المدن، كلها خراب ليس فيها إلا القليل من الناس وهم في خوف وجوع وذلة وقلة»[٥٠] (**البداية والنهاية**، ج١٣، ص٩٨).

ورغم أن رواية ابن كثير مطعون فيها وفي تحيزها السني من قِبل المصادر الشيعية

= بين الشيعة الاثني عشرية والشيعة السبعية. فهذا المتكلم الذي كتب في علم اللاهوت الشيعي **قواعد العقائد** كان وقع في الأسر وأجبر على الإقامة والخدمة في قلعة ألموت، حصن الإسماعيليين الحصين. ورغم أن أميرهم علاء الدين، ومن بعده ابنه شمس الشموس، قد استوزراه، فإنه لما قدم التتار وحاصروا القلعة أرشدهم إلى دفاعاتها، فسقطت. فألحقه هولاكو بخدمته وجعله وزيره المشير واستصحبه معه في حملته على بغداد.

(٥٠) إن السقوط السهل لبغداد عام ١٢٥٨م على يد الفاتح المغولي يستحضر إلى الذهن السقوط السهل أيضاً للقسطنطينية عام ١٤٥٣م على يد الفاتح العثماني. فهنا أيضاً تجد هذه السهولة تفسيراً لها في التوظيف الطائفي للعامل الخارجي، ولكن بالإحالة هذه المرة إلى تاريخ المسيحية بدلاً من تاريخ الإسلام. فمسيحية القرون الوسطى كانت تعاني من فتنة داخلية لا تقل ضراوة وديمومة عن تلك التي عرفها الإسلام بين سنته وشيعته: ألا هي تلك التي كان يتواجه فيها روم القسطنطينية - والشرق عموماً- الأرثوذكس ولاتين روما -والغرب عموماً- الكاثوليك. وبين الخطرين الداهمين اللذين كانا يواجهان القسطنطينية، اللاتيني والعثماني، آثرت أن تحتمي من الأول بالثاني، فكان سقوطها، ثم تحولها الحضاري والديمغرافي النهائي من عاصمة للمسيحية الأرثوذكسية إلى عاصمة للإسلام السني. ومن هذا المنظور حصراً نُسب إلى الدوق الأكبر لوكاس نوتاروس، وزير آخر أباطرة بيزنطة قسطنطين الحادي عشر (وما أشبهه من هذه الناحية بابن العلقمي وزير المستعصم بالله آخر خلفاء بني العباس)، نُسب إليه قوله: إنه يُؤثر رؤية عمامة التركي في بيزنطة على رؤية قبعة الكاردينال. انظر تفصيل ذلك في ألان دوسيليبيه: **نصارى الشرق والإسلام في العصر الوسيط** *Les Chrétiens d'Orient et l'Islam au Moyen Âge*، منشورات أرمان كولان، باريس ١٩٩٦.

-وقد كُتِب أكثر من رد في تفنيدها- فإننا نحوز نصاً يثبت أن كارثة بحجم إحراق التتار لبغداد تظل قابلة مع ذلك للتوظيف الطائفي ولاعتبارها، من منظور هذا التوظيف، نعمة لا نقمة. هكذا يقول محمد باقر الموسى في كتابه **روضات الجنات** في معرض ترجمته للوزير الطوسي: «هو المحقق المتكلم الحكيم. . . ومن جملة أمره المشهور المنقول حكاية استيزاره للسلطان المحتشم في محروسة إيران هولاكو خان بن تولي جنكيز خان من عظماء سلاطين التتارية وأتراك المغول، ومجيئه في موكب السلطان مؤيد مع كمال الاستعداد إلى دار السلام بغداد، لإرشاد العباد وإصلاح البلاد، وقطع دابر سلسلة البغي والفساد، وإخماد دائرة الجور والإلباس بإبداد دائرة مُلك بني العباس، وإيقاع القتل العام في أتباع أولئك الطغاة، إلى أن سال من دمائهم الأقذار كأمثال الأنهار، وانهار بها في ماء دجلة، ومنها إلى جهنم دار البوار، ومحل الأشقياء والأشرار».

والحق أنه، فيما يتعلق بدور العامل الأجنبي في الصراعات الطائفية وبطبيعة توظيفه تبعاً للتفاوت في موازين القوى بين الطوائف المتناحرة، لنا أن نميز بين مفهومين لـ«الخيانة»: مفهوم إيجابي ومفهوم سلبي. فالإيجابي هو الذي يبرر الخيانة للخلاص من الاضطهاد الطائفي من قبل الأكثرية للأقلية، والسلبي هو الذي يبرر امتناع الأكثرية عن الاستعانة بالأقلية الطائفية في مواجهة الأجنبي.

النمط الأول يجد نموذجه في الشاهد التالي الذي نقبسه من كتاب **تاريخ العلويين** لمؤلفه محمد أمين غالب الطويل (بيروت، ص. ٤٠٧): «لما كان لا بد للضعيف المظلوم من التوسل بالخيانة لكي يحافظ على حقوقه أو يستردها -وهذا أمر طبيعي يساق إليه كل إنسان- كان العلويون كلما غصب السنيون أموالهم وحقوقهم يتوسلون بغدر السنيين عند سنوح الفرصة».

والنمط الثاني، الذي لا يبيح الاستعانة بالطوائف المخالفة حتى في حال المواجهة مع عدو خارجي، يجد نموذجه في الفتوى التالية التي أصدرها ابن باز، المفتي السابق للديار السعودية، عندما طُرح عليه هذا السؤال: «هل يمكن التعامل مع الرافضة لضرب العدو الخارجي؟»، فأجاب: «لا أرى ذلك ممكناً»[٥١].

(٥١) الشاهد من كتاب: **الفتاوى المعاصرة في الرافضة**، ص ٣٢.

ولعلنا نستطيع أن نستلحق بهذا النمط السالب ما قيل على لسان الإمام جعفر الصادق. فبدون أن يبيح توظيف العامل الخارجي في الصراع الطائفي الداخلي، وبدون أن يبرر لا «الخيانة» ولا «التخوين»، فإنه يقدم مع ذلك الجهاد الداخلي على الجهاد الخارجي ويعطي الأولوية للدفاع عن ثغور العقيدة في مواجهة الخصم الطائفي على الدفاع عن ثغور الأمة في مواجهة العدو الديني. فقد أورد المرتضى الأبطحي في كتابه **الشيعة في أحاديث الفريقين** «عن الإمام العسكري قال: قال جعفر بن محمد: علماء شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي إبليس وعفاريته، يمنعونهم من الخروج على ضعفاء شيعتنا، ومن أن يتسلط عليهم إبليس وشيعته النواصب. ألا من انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرة لأنه يدفع عن أديان محبينا، وذاك يدفع عن أبدانهم»(٥٢).

وما دمنا هنا قد أعدنا القارئ إلى جعفر الصادق، ومن قبله إلى ابن حزم، وهما من الوجوه البارزة في التراثين الشيعي والسني، فلتكن لنا وقفة -مطَوَّلة بالضرورة- عند الحرب الأخرى التي دارت هذه المرة بين كبريي طوائف الإسلام لا بالأفعال على مسرح التاريخ، بل بالأقوال على صفحات التراث.

حرب الكلمات

قد يكون هناك ما هو أخطر وأفدح وأدوم أثراً من حرب الأفعال، هي حرب الأقوال. فالدماء التي تسفك في كل حرب فعلية قد تجف مع دفن القتيل، وقد يسري عليها قانون التقادم الزمني فلا يبقى لها أي أثر في الذاكرة بعد جيلين أو ثلاثة.

---

(٥٢) هذا القول المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق سيجد طبعة مجدّدة له، بعد نحو أربعة قرون من الزمن، على لسان البطريرك البيزنطي ميخائيل الانخياليسي. ففي سياق مماثل للصراع بين السنّة والشيعة، هو مرة أخرى سياق الصراع بين روم بيزنطة ولاتين روما، سيكتب هذا البطريرك إلى امبراطور القسطنطينية مانويل الأول يحذّره من التحالف مع الإيطاليين لصدّ الهجوم الوشيك للأتراك السلاجقة قائلاً بالحرف الواحد: «لن يضيرنا أن نخضع للكفار، ولكننا سندفع الثمن غالياً في أي تحالف مع الإيطاليين، إذ سنكون قد اخترنا خطراً يهدّد عقيدتنا. فليهيمن هاجري (مسلم) على جسدي، لكن لا يذهبن الإيطالي إلى السيطرة على روحي: إذ سأخضع للأول دون تبنّي عقيدته، في حين أنني إذا أظهرت اتفاقي مع الثاني حول الإيمان، فأنا أنزع ربي مني». انظر دوسيلييه، **نصارى الشرق والإسلام**، مصدر سابق الذكر.

ولكن حرب الأقوال، منذ أن تم اكتشاف تقنية الكتابة، حرب قابلة للتجدد باستمرار، ولا يسري عليها قانون النسيان ولا قانون التقادم. ولئن حددنا تقريبياً زمن الحرب الفعلية، السنية-الشيعية، بثلاثمئة سنة، فلنا أن نجزم بلا خوف المبالغة أن عمر الحرب القولية بين هاتين الطائفتين الكبيرتين من طوائف الإسلام لا يقل عن ألف سنة، وهي تدخل اليوم، مع اندلاع الفتنة العراقية في أعقاب كارثة الاحتلال الأمريكي، في ألفها الثاني.

وبالفعل، ومنذ مطلع القرن الثالث للهجرة، ومع إماميه السنيين الكبيرين البخاري وابن حنبل، رأت الحرب القولية ضد الشيعة، بالتواقت مع الانقلاب المتوكلي، بداياتها الأولى، قبل أن تعقبها ابتداء من القرن الرابع للهجرة حرب قولية مضادة على أهل السنة بقلم كبير متكلمي الشيعة: الكليني.

وبدون أن ندعي الحصر -وهو في هذا المجال مستحيل- سنتوقف عند بعض المحطات الرئيسية في هذه الحرب في كلا اتجاهيها المتضادين.

أ - الحرب على الجبهة السنية

بلسان أهل السنة يقول البخاري في **خلق أفعال العباد**: «ما أبالي صليت خلف الجهمي أو الرافضي أم صليت خلف اليهود والنصارى، لا يسلم عليهم ولا يُعادون [= لا يزارون في المرض] ولا يناكحون ولا يُشهدون [= تتلى الشهادة على أمواتهم] ولا تؤكل ذبائحهم».

وبدوره يقول أحمد بن حنبل في **كتاب السنة**: «ليست الرافضة من الإسلام في شيء». وروي على لسان علي بن عبد الصمد أنه قال: «سألت أحمد بن حنبل عن جارٍ لنا رافضي يسلِّم عليّ أردُّ عليه، قال: لا».

وبديهي أننا لا ننكر وجود أدبيات معادية للشيعة قبل عصر البخاري وابن حنبل، ولكنها لم تكن أخذت بعد طابعاً معمماً، كما أن الكثير منها موضوع لاحقاً كما سنتبين عما قليل. ومن هذه الأدبيات ما رُوي على لسان طلحة بن مصرّف المتوفى سنة ١٢٢هـ: «الرافضة لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم لأنهم أهل ردّة». ومما روي على لسان عبد الرحمن بن مهدي المتوفى سنة ١٩٨هـ: «ما فتشت رافضياً إلا وجدته زنديقاً». وما قيل أيضاً على لسان عبد الرزاق الصنهاجي بمنتهى الاختصار: «الرافضي كافر».

إلا أنه ابتداء من القرن الثالث الهجري مع ظهور الحنبلية، ثم انتصارها عقب الانقلاب المتوكلي، ستتصاعد لهجة الحرب السنية على الشيعة وسيتكرس في الاستعمال تعبير **الرافضة**.

فالإمام عبد الله بن إدريس الأودي سيقول: «ليس للرافضي شفعة، لأنه لا شفعة إلا لمسلم».

وسيقول الإمام الفريابي: «ما أرى الرافضة والجهمية إلا زنادقة».

وسيحكم أحمد بن يونس بارتدادهم ونجاسة ذبيحتهم: «لو أن يهودياً ذبح شاة وذبح رافضي، لأكلت ذبيحة اليهودي ولم آكل ذبيحة الرافضي، لأنه مرتد عن الإسلام».

وذلك أيضاً ما سيقوله أبو بكر بن هانئ: «لا تؤكل ذبيحة الروافض والقدرية كما لا تؤكل ذبيحة المرتد، لأن هؤلاء يقومون مقام المرتد».

وسيقول أبو زرعة الرازي: «إن الجهمية كفار، وإن الرافضة رفضوا الإسلام».

وعلى لسانه أيضاً سيضع عبد الرحمن بن حاتم القول: «سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين... فقالوا أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً فكان مذهبهم أن الرافضة رفضوا الإسلام».

وستتصاعد اللهجة مع الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام: «عاشرت الناس وكلمت أهل الكلام، فما رأيت أوسخ وسخاً، ولا أقذر قذراً، ولا أضعف حجة من الرافضة».

وكذلك سيقول الإمام الآجري: «الرافضة أسوأ الناس حالة، وإنهم كذبة فجرة... وقد برأ الله علياً وذريته الطيبة من مذاهب الرافضة الأنجاس الأرجاس».

وسيحكم الإمام البربهاري: «اعلم أن الأهواء كلها رديئة، وأردأها وأكفرها الرافضة والمعتزلة».

وبدوره سيحكم الإمام الإسفراييني في **التبصير في الدين** بخروج عموم الشيعة من الإسلام بقوله: «إن جميع فرق الإمامية... ليسوا على شيء من الدين، ولا مزيد على هذا النوع من الكفر».

أما الإمام الحنبلي ابن بطة العكبري فسيقول في كتابه **الإبانة الكبرى**: «وأما

الرافضة فأشدّ الناس اختلافاً وتبايناً وتطاعناً، فكل واحد منهم يختار مذهباً لنفسه ويطعن من خالفه عليه ويكفر من لم يتبعه. . . ولولا ما نؤثره من صيانة العلم الذي أعلى الله شأنه ونزَّهه أن يخلط به نجاسات أهل الزيغ وقبيح أفعالهم ومذاهبهم التي تقشعر الجلود من ذكرها وتجزع النفوس عن استماعها، وينزه العقلاء ألفاظهم وأسماعهم من لفظها، لذكرت من ذلك ما فيه عبرة للمعتبرين».

وسيصوغ الإمام القحطاني هجاءه لهم شعراً:

لا تــعــتــقــدْ ديــنَ الــروافــضِ إنــهــم
أهــلُ الــمــحــال وحــزبــة الــشــيــطــان
إنّ الــروافــضَ شــرّ مَــنْ وطــئ الــحــصــى
مــن كــلّ إنــســان نــاطــق أو جــان

وفي **الفرْق بين الفِرق** سيقول الإمام البغدادي: «وأما الإمامية فإنا نكفّرهم ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم». وسيضيف في **الملل والنحل**: «ما رأينا وسمعنا بنوع من الكفر إلا وجدنا شعبة منه في مذهب الرافضة».

وسيفتي ابن حزم بأن «الروافض ليسوا من المسلمين، وليس قولهم حجة على الدين. . . وهي طائفة تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر». وسيتكلم في **الفِصَل في الملل والنحل** عن «حمق الرافضة» و«جنون الرافضة» و«شدة ظلمة جهلهم وقلة حيائهم» مؤكداً أن ذلك كله هو «ما رماهم في الدمار والبوار والعار والنار. . . وما نعلم أهل قرية أشد سعياً في إفساد الإسلام وكيده من الرافضة».

ولن تكون اللغة التي سيستخدمها القادر بالله -الخليفة العباسي المنسوب إليه **البيان الاعتقادي** المشهور المكفِّر للمعتزلة- في توصيف «الرافضة» أقل قسوة وعدوانية من لغة ابن حزم المعاصر له. ففي كتاب رسمي وجهه إلى صاحب الجيش بمناسبة فتنة وقعت في مسجد براثا سنة ٤٢٠هـ سيصفهم بأنهم «كفرة فجرة» و«زنادقة مرتدة عن سنن الإسلام»، وسيصف مسجدهم بأنه «يجمع الكفرة والزنادقة ومن قد تبرأ الله منهم، فصار أشبه شيء بمسجد الضرار» ومعقل «الغلو المبتدع الذي تقشعر منه الجلود وتنخلع قلوب المسلمين ويرون الجهاد فيه كجهاد الثغر».

وفي عهد ابنه وخليفته القائم بأمر الله سيجمع السلطان ألب رسلان علماء بغداد

يعيد تلاوة بيان الاعتقاد القادري ليشمل بأحكامه لا المعتزلة وحدهم، بل كذلك الشيعة مفتتحاً الجلسة بالقول: «على الرافضة لعنة الله، وكلهم كفار، ومن لا يكفرهم فهو كافر».

وابن الجوزي، الذي روى هذه الواقعة في **المنتظم**، هو أيضاً من يستشهد أيضاً في **تلبيس إبليس** بقول لابن عقيل الحنبلي: «إن من وضع مذهب الرافضة قصد الطعن في أصل الدين والنبوة»؛ وهو أيضاً من يدرج «الرافضة» في عداد من «لبّس عليهم إبليس»، ويختم بالحكم عليهم: «ومقابح الرافضة أكثر من أن تحصى».

وباستقراء هذه الشواهد ومئات غيرها من أمثالها -كما سيأتي في البيان- لنا أن نلاحظ أن هذه الحرب القولية هي، بعامل التراكم الزمني، **حرب تصاعدية**.

بل نستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك لنقول إنها حرب **ذات مفعول رجعي**. وعلى هذا النحو نسبت إلى بعض أعلام الإسلام من العصر الأول أقوال في هجاء الرافضة، وهذا قبل أن يرى هذا التعبير النور(٥٣). وممن وضعت على ألسنتهم أمثال هذه الهجائيات عامر الشعبي، فقيه الحجاز ومحدث القرن الأول المشهور الذي كانت وفاته عام ١٠٢ هـ، أي قبل أن يكون مفهوم الرافضة قد رأى النور، ناهيك عن أن يكون دخل الحقل التداولي للغة. فقد روى ابن عبد ربه في **العقد الفريد** أن الشعبي قال مخاطباً مالك بن معاوية: «يا مالك، إني درست الأهواء كلها فلم أر قوماً أحمق من الرافضة، فلو كانوا من الدواب لكانوا حميراً أو كانوا من الطير لكانوا رخماً(٥٤)... يا مالك إني أحذرك الأهواء المضلة، وشرّها الرافضة... لم يدخلوا

---

(٥٣) لا ندري على وجه الضبط متى دخل هذا التعبير المجال التداولي، وإن تكن هناك روايات تقول إن هذا اللفظ قد أطلق، أول ما أطلق، عندما رفض الشيعة من الذين كانوا يعتقدون بإمامة الإمام الخامس الباقر الاعتراف بإمامة أخيه غير الشقيق زيد بن علي، فقيل إن هذا الأخير قال فيهم: «الرافضة حربي وحرب أبي في الدنيا والآخرة، مرقت الروافض علينا كما مرقت الخوارج على علي رضي الله عنه». وإذا صحت هذه الرواية، وإذا علمنا في الوقت نفسه أن زيد بن علي كان مقتله عام ١٣٢ هـ، فإن مفهوم «الرافضة» و«الروافض» لا يمكن أن يكون رأى النور قبل العقد الثالث من القرن الثاني الهجري.

(٥٤) قال ابن قتيبة معلقاً على حديث الشعبي: «إنما خصّ الرخم من الطير لأنها ألأم الطير وأقذرها طعماً».

في الإسلام رغبة ولا رهبة من الله، ولكن مقتاً لأهل الإسلام وطعناً عليهم. . . فالسيف مسلول عليهم إلى يوم القيامة، لا ينبت لهم قدم، ولا تقوم لهم راية، ولا تجتمع لهم كلمة، ودعوتهم مدحوضة، وجمعهم متفرق، كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله عز وجل».

ونُسب إليه ارتجاعياً قوله أيضاً: «فضلت اليهود والنصارى على الرافضة بخصلتين: سئلت اليهود: من خير أهل ملّتكم؟ قالوا: أصحاب موسى، وسئلت النصارى: من خير أهل ملّتكم؟ قالوا: حواريو عيسى، وسئلت الرافضة: من شرّ أهل ملّتكم؟ قالوا: حواريو محمد».

وفي سياق هذه الحرب الارتجاعية ضد الشيعة نسبت إلى كبار أصحاب المذاهب الفقهية أحكام وأقوال في هجاء الشيعة ما كان يمكن أن تصدر عنهم لا لرصانتهم فحسب، بل كذلك لأنهم كانوا متهمين هم أنفسهم بالميل إلى العلويين - وذلك هو الاسم الذي كان يطلق على أنصار علي وأهل بيته قبل أن يعرفوا باسم الشيعة. وفي مقدمة هؤلاء مالك بن أنس الذي ذكر أبو حاتم الرازي على لسانه أنه: «سئل مالك عن الرافضة؟ فقال: لا تكلمهم ولا ترو عنهم، فإنهم يكذبون». ومنهم أيضاً الشافعي الذي نسب إليه أبو حاتم الرازي أيضاً قوله: «لم أرَ أحداً أشهد بالزور من الرافضة»- وهو القول الذي طالما كان يطيب لابن تيمية الاستشهاد به بدون أن يخضعه لأي فحص نقدي[٥٥]. ومنهم أخيراً أبو يوسف القاضي، صاحب أبي حنيفة المتهم بمظاهرة زيد بن علي، فقد قيل إنه قال: «لا أصلّي خلف جهمي أو رافضي». بل نُسبت ارتجاعياً إلى بعض أهل البيت أنفسهم أحاديث في ذم الشيعة، بل في الدعوة إلى تقتيلهم. وهكذا نُسب إلى الحسن بن الحسن بن علي أبي طالب أنه قال «لرجل من الرافضة: إن قتلك لقربة من الله». كما نُسب إليه أنه قال لرجل آخر من «الرافضة»: «والله لئن أمكننا الله منكم لنقطعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لا نقبل لكم توبة».

ولكن أبشع ما أُختلق ارتجاعياً في هذا المقام ما نُسب إلى الرسول نفسه من

---

(٥٥) علماً بأن الشافعي كان اشتهر عنه القول:

إن كان رفضاً حبّ آل مُحمّدِ   فليشهد الثقلان أنّي رافضي

حكمٍ على «الرافضة» بالشرك ومن أمرٍ بتقتيلهم. وعلى هذا النحو أسند الطبراني - وهو من كبار محدثي القرن الرابع- في **المعجم الكبير** إلى الرسول هذا القول الموجَّه إلى علي بن أبي طالب على شكل نبوءة: «يا علي، سيكون في أمتي قوم ينتحلون حبنا، أهلَ البيت، يسمون الرافضة، فاقتلوهم فإنهم مشركون». كما أورد على لسان ابن عباس نبوءة مماثلة للرسول تقول بالحرف الواحد: «يكون قوم في آخر الزمان يسمون الرافضة، يرفضون الإسلام ويلفظونه، فاقتلوهم فإنهم مشركون». وفي مسانِد الحديث اللاحقة لن يحجم الواضعون عن وضع هذا الحديث النبوي على لسان فاطمة بنت الرسول وزوجة علي. كما سيضعون على لسان معاذ بن جبل: «قلت يا رسول الله ما الصنف الذين يحشرون على صورة الحمير؟ قال: صنف من هذه الأمة يسمون الرافضة، قلت يا رسول الله: ما علاماتهم؟ قال: إنهم مشركون ينتحلون حبّنا ويتبرّؤون من أبي بكر وعمر ويشتمونهما، لا يُرون جمعة ولا جماعة، أولئك في النار شرٌّ مكاناً، أولئك لا تنالهم شفاعتي».

بيد أن الحرب الكلامية ستعرف تصعيداً جديداً، أشد سمّيّة بما لا يقاس، بعد اجتياح التتار لبغداد وسقوط الخلافة العباسية، وعلى الأخص بعد بدء حروب الاسترداد المناهضة للصليبيين التي جعلت العامل الخارجي يتداخل تداخلاً وثيقاً مع العامل الطائفي وأفضت، في ما أفضت إليه، إلى القضاء على حكم الفاطميين واستئصال شيعتهم ومذهبهم من الجذور. ثم كانت مرحلة أخرى من التصعيد أشد حدّة وخطورة بعد مع انقسام الإسلام انقساماً جذرياً ابتداء من القرن التاسع الهجري إلى إسلام صفوي شيعي وإسلام عثماني سني.

ففي ذلك العصر الذي يطلق عليه، حسب التحقيب التاريخي السائد، اسم عصر الانحطاط، تعدى نقض «الرافضة» نطاق الأحكام والإشارات والشذرات المتناثرة هنا وهناك في متون الكتب ليغدو موضوعاً مستقلاً وقائماً بذاته للتصنيف. ومن هذا القبيل الرسالة التي صنفها أبو حامد المقدسي (ت ٨٨٨هـ) **في الرد على الرافضة** والتي قال فيها في ما قاله: «لا يخفى على ذي بصيرة من المسلمين أن عقائد هذه الطائفة الرافضة على اختلاف أصنافها كفر صريح، وعناد على جهل قبيح، لا يتوقف الواقف عليه عن تكفيرهم والحكم عليهم بالمروق من دين الإسلام».

ومن جملة التآليف التي وصلتنا من عصر الانحطاط والتي بات فيها نقض الشيعة

والمذهب الشيعي عنواناً قائماً بذاته:

- **الرد على الرافضة الروافض** لأبي القاسم القفطي.
- **الرسالة المعاضّة في الرد على الرافضة** ليوسف بن مخزوم الأعور الواسطي.
- **الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة** لمحمد الدواني.
- **اليمانيات المسلولة على الرافضة المخذولة** لزين العابدين الكوراني.
- **شم العوارض في ذم الروافض** لعلي القاري.
- **الحجة الرابضة لفرق الرافضة** لابن القليوبي.
- **الصواعق المحرقة في الرد على أهل الرفض والزندقة** لابن حجر الهيتمي(٥٦).

ولكن يبقى الكتاب الأضخم والأشمل والذي قدم -ولا يزال- السلاح الإيديولوجي الأشد أذية وفتكاً في الحرب على الشيعة ومذهبهم هو كتاب ابن تيمية: **منهاج السنة النبوية في نقض دعاوى الرافضة والقدرية**. ففيه أفتى في الإمامية بأنهم «شر من عامة أهل الأهواء وأحق بالقتال من الخوارج» لأنه إذا «كان الخروج من الدين والإسلام أنواعاً مختلفة فإن خروج الرافضة ومروقهم أعظم بكثير». وفضلاً عن وجوب قتالهم جماعةً فقد أفتى بوجوب «قتل الواحد المقدور عليه من الخوارج والرافضة... لأن الرافضة إن لم يكونوا شراً من الخوارج فليسوا دونهم... وقد اتفق أهل العلم بالأحوال أن أعظم السيوف التي سُلَّت على أهل القبلة ممن ينتسب إليها، وأعظم الفساد الذي جرى على المسلمين إنما هو من الطوائف المنتسبة

---

(٥٦) لنلاحظ أن حرب العناوين هذه ستجد ما يقابلها في الجانب الشيعي، ومن نماذجها:

- **الواصب على أرواح النواصب**.
- **شرح الفاضح بنجاسة النواصب**.
- **مسالب الغواصب في مثالب النواصب**
- **العذاب الواجب على الجاحد الناصب**

وهذا فضلاً عن الردود المباشرة كما في الرد على **صواعق** ابن حجر:

- **الصوارم المهرقة في جواب الصواعق المحرقة** (نور الله التستري)
- **البحار المغرقة في جواب الصواعق المحرقة** (أحمد بن لقمان اليمني)
- **الأسهم الخوارق على صاحب الصواعق** (لمؤلف مجهول من القرن الثالث عشر الهجري)

إليها... إنهم أشد ضرراً على الدين وأهله وأبعد عن شرائح الإسلام من الخوارج، ولهذا كانوا أكذب فرق الأمة... وهم يوالون اليهود والنصارى والمشركين على المسلمين... وليس لهم عقل ولا نقل ولا دين صحيح».

والواقع أن كتابات ابن تيمية، من حيث هو الصائغ الأول والفعلي للإيديولوجيا الإسلاموية الحديثة، لعبت دوراً خطيراً في التعبئة النيو-وهابية ضد الشيعة. وكتابه **منهاج السنة** هو بمثابة فتوى استئصالية، متعددة الفصول ومحكمة الأحكام، ضد المذهب الشيعي ومعتنقيه. ومن جملة هذه الأحكام على من لا اسم لهم لديه سوى الرافضة أنهم «أساس كل فتنة وشر، وهم قطب رحى الفتن، ليس لهم سعي إلا في هدم الإسلام ونقض عراه... وهم أصل كل بلية وفتنة... وهم أعظم ذوي الأهواء جهلاً وظلماً، يعادون خيار أولياء الله... ويوالون الكفار والمنافقين من اليهود والنصارى والمشركين وأصناف الملحدين... ويعاونونهم على قتال المسلمين ومعاداتهم... والذي ابتدع مذهب الرافضة كان زنديقاً ملحداً عدواً لدين الإسلام وأهله... والرفض مشتق من الشرك والإلحاد والنفاق... وهو أعظم باب ودهليز إلى الكفر والإلحاد... ومن له أدنى خبرة بدين الإسلام يعلم أن مذهب الرافضة مناقض له... ولما كان أصل مذهبهم مستنداً إلى الجهل كانوا أكثر الطوائف كذباً وجهلاً... والكذب فيهم وفرط الجهل وقلة العقل... لا يوجد مثله في طائفة أخرى».

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن ابن تيمية كان مؤسساً لسلفية جديدة في الإسلام تميزت عن سالفتها بمنزع جهادي متجه إلى الداخل لا إلى الخارج، منزع يعتبر أن الثغر الأول الأولى بالقتال من كل ثغر آخر هو الثغر الداخلي -الطابور الخامس باللغة الاستراتيجية الحديثة- المتمثل بفرق الإسلام المخالفة، وفي مقدمتها الشيعة الإمامية(٥٧).

وعلى خطى ابن تيمية وفي مدرسته سيشن ابن القيم الجوزية في شتى كتبه

---

(٥٧) وليس فقط الشيعة الإمامية. فلابن تيمية فتاوى مرعبة -وهذا أقل ما يمكن أن توصف به- ضد الفرق الشيعية الأخرى، ولاسيما النصيرية والدرزية. ففي النصيريين أفتى: «هؤلاء القوم المسمون بالنصيرية هم وسائر أصناف الباطنية وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على أمة محمد أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار الفرنج والترك وغيرهم، فإن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل =

الهجوم تلو الهجوم على الشيعة، جنباً إلى جنب مع الفرق المخالفة الأخرى مثل الخوارج والمعتزلة في نظره، ولن يتردد في كتابه **مفتاح دار السعادة** أن ينسب «الرافضة» إلى «خنزيرية القلب» وإلى «الخيانة» التي هي في نظره قدرهم أيضاً بوصفهم طابوراً خامساً. هكذا يقول بالحرف الواحد في مقطع طويل: «الرافضة [مع الخوارج والمعتزلة] قلوبهم ممتلئة نحلاً وغشاً، ولهذا تجد الرافضة أبعد الناس من الإخلاص للأئمة وأشدهم بعداً عن جماعة المسلمين بشهادة الرسول والأمة عليهم وبشهادتهم على أنفسهم بذلك، فإنهم لا يكونون قط إلا أعواناً وظهراً على أهل

= البيت وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار... وصنف علماء المسلمين كتباً في كشف أسرارهم وهتك أستارهم، وبينوا ما هم عليه من الكفر والزندقة والإلحاد الذي هم به أكفر من اليهود والنصارى ومن براهمة الهند الذين يعبدون الأصنام... ومن المعلوم عندنا أن السواحل الشامية إنما استولى عليها النصارى من جهاتهم، وهم دائماً مع كل عدو للمسلمين، فهم مع النصارى على المسلمين، ومن أعظم المصائب عندهم -أي عند النصيرية- فتح المسلمين للسواحل وقهر النصارى، بل ومن أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين على التتار، ومن أعظم أعيادهم إذا استولى والعياذ بالله تعالى النصارى على ثغور المسلمين... وأما استخدام مثل هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جنودهم فإنه من الكبائر، وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم، فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة، ولا ريب أن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات، وهو أفضل من جهاد من يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء -يعني النصيرية- من جنس جهاد المرتدين، والصديق وسائر الصحابة بدءوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب، ففي جهاد هؤلاء حِفْظٌ لما فُتح من بلاد المسلمين... ويجب على كل مسلم أن يقوم في ذلك بحسب ما يقدر عليه من الواجب، فلا يحل لأحد أن يكتم ما يعرفه من أخبارهم بل يفشيها ويظهرها ليعرف المسلمون حقيقة حالهم». وفي الدروز أفتى: «هم أعظم كفراً من الغالية، يقولون بقدم العالم وإنكار واجبات الإسلام ومحرماته، وهم من القرامطة الباطنية، الذين هم أكفر من اليهود ومشركي العرب، وغايتهم أن يكونوا فلاسفة على مذهب أرسطو وأمثاله، أو مجوساً، وقولهم مركب من قول الفلاسفة والمجوس ويظهرون نفاقاً... وكفر هؤلاء مما لا يختلف فيه المسلمون، بل من شك في كفرهم فهو كافر مثلهم، لا هم بمنزلة أهل الكتاب ولا المشركين، بل هم الكفرة الضالون، فلا يباح أكل طعامهم، وتسبى نساؤهم، وتؤخذ أموالهم، فإنهم زنادقة مرتدون لا تقبل توبتهم، بل يقتلون أينما ثقفوا، ويلعنون كما وصفوا، ولا يجوز استخدامهم للحراسة وللبوابة والحفاظ، ويقتل علماؤهم وصلحاؤهم لئلا يضلوا غيرهم، ويحرم النوم معهم في بيوتهم ورفقتهم والمشي معهم وتشييع جنائزهم إذا علم موتها، ويحرم على ولاة المسلمين إضاعة ما أمر الله من إقامة الحدود عليهم».

الإسلام، فأي عدو قام للمسلمين كانوا أعوان ذلك العدو وبطانته. . . وإن كنت من المتوسمين فاقرأ. . . نسخة الخنازير من صور أشباههم، ولاسيما أعداء خيار خلق الله بعد الرسل وهم أصحاب رسول الله، فإن هذه النسخة ظاهرة على وجوه الرافضة يقرأها كل مؤمن، وهي تظهر وتخفى بحسب خنزيرية القلب وخبثه، فإن الخنزير أخبث الحيوانات وأردؤها طباعاً ومن خاصيته أنه يدع الطيبات ولا يأكلها. . . فتأمل مطابقة هذا الوصف لأعداء الصحابة كيف تجده منطبقاً عليهم، فإنهم عمدوا إلى أطيب خلق الله وأطهرهم فعادوهم وتبرؤوا منهم، ثم والوا كل عدو لهم من النصارى واليهود والمشركين، فاستعانوا في كل زمان على حرب المؤمنين الموالين لأصحاب رسول الله بالمشركين والكفار وصرحوا بأنهم خير منهم، فأي شبه ومناسبة أولى بهذا الضرب من الخنازير، فإن لم تقرأ هذه النسخة من وجوههم فلست من المؤمنين».

وربما كانت أقذع وأشرّ فتوى صدرت ضد الشيعة بعد فتوى ابن تيمية هي تلك التي أصدرها في أواسط القرن الحادي عشر الهجري أحد علماء بلاط مراد الرابع العثماني، ويدعى نوح أفندي، في الشيعة من سكان الإمبراطورية العثمانية، ولاسيما أهالي حلب الذين كانوا في كثرة منهم إلى ذلك العهد من الشيعة منذ أيام الحمدانيين. وقد جاءت هذه الفتوى في سياق الحرب الصفوية-العثمانية التي كانت دارت على مدى سبعة أشهر وأوقعت في صفوف شيعة إيران وسنّة تركيا ألوفاً وألوفاً لا تحصى من القتلى. فبحكم هذا التداخل بين العامل الخارجي والانقسام الطائفي الداخلي، وتحت عنوان «من قتل رافضياً واحداً وجبت له الجنة» أصدر ذلك المفتي البلاطي بالتركية والعربية فتوى استئصالية حقيقية دفع ثمنها غالياً شيعة حلب. وقد جاء فيها: «من توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم. . . فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفار، تابوا أو لم يتوبوا. . . ولا يجوز تركهم عليه [= على كفرهم] بإعطاء الجزية ولا بأمان مؤقت ولا بأمان مؤبد. . . ويجوز استرقاق نسائهم لأن استرقاق المرتدة بعد ما لحقت بدار الحرب جائز، وكل موضع خرج من ولاية الإمام الحق فهو يسمى دار الحرب، ويجوز استرقاق ذريتهم تبعاً لأمهاتهم»(٥٨).

---

(٥٨) تقدّر المصادر الشيعية عدد القتلى من أهالي حلب من جراء تلك الفتوى بأربعين ألفاً.

وفي القرن التالي، الثاني عشر الهجري، ستصدر من داخل ما سيُعرف لاحقاً بالديار السعودية فتوى لا تقل أذيّة بالنسبة إلى سكان الداخل، هي تلك التي أصدرها، في سياق التتلمذ الإفقاري على ابن تيمية، مؤسس الوهابية محمد بن عبد الوهاب. ففي رسالته في **الرد على الرافضة** قال: «إن الرافضة أكثر الناس تركاً لما أمر الله وإتياناً لما حرّمه، وإن كثيراً منهم ناشئ من نطفة خبيثة، موضوعة في رحم حرام، ولهذا لا ترى منهم إلا الخبث اعتقاداً وعملاً، وقد قيل: كل شيء يرجع إلى أصله. . . فهؤلاء الإمامية خارجون عن السنة بل عن الملة، واقعون في الزنا، وما أكثر ما فتحوا على أنفسهم أبواب الزنا في القُبل والدُبر، فما أحقهم بأن يكونوا أولاد الزنا. . . والرافضة أشد ضرراً على الدنيا من اليهود والنصارى. . . قبحهم الله. . . ومن عجب أنهم يتجنبون التسمية بأسماء الأصحاب ويتسمون بأسماء الكلاب، فما أبعدهم عن الصواب وأشبههم بأهل الضلال والعقاب. . . وإنهم جعلوا مخالفة أهل السنة والجماعة أصلاً للنجاة، فصاروا كل ما فعل أهل السنة تركوه، وإن تركوا شيئاً فعلوه، فخرجوا بذلك عن الدين رأساً، فإن الشيطان سوّل لهم وأملى عليهم. . . فانظر أيها المؤمن إلى سخافة رأي هؤلاء الأغبياء. . . فالمجادلة مع هؤلاء الحمير تضيِّع الوقت، ولو كان لهم عقل لما تكلموا أي شيء يجعلهم مسخرة للصبيان. . . ومن قبائحهم تشابههم باليهود. . . الذين مسخوا قردة وخنازير، وقد نُقل أن وقع ذلك لبعض الرافضة في المدينة المنورة وغيرها، بل قيل إنهم تمسخ صورهم ووجوههم عند الموت. . . فقد شابهوا اليهود، ومن خالطهم لا ينكر ذلك».

وبالتواقت مع الوهابية النّجدية صدرت عن ديار إسلامية أخرى فتاوى لا تقع تحت حصر في تكفير «الرافضة» وإخراجهم من ملة الإسلام، أشهرها تلك التي صدرت عن الإمام الشوكاني، فقيه ديار اليمن، الذي حكم على «الرافضة» في كتابه **نثر الدر** بأنهم «فرقة مخذولة أجمع على تضليلهم علماء الإسلام، وإن أصل دعوة الروافض كيد الدين ومخالفة الإسلام. . . وإن كل رافض خبيث يصير كافراً بتكفيره لصحابي واحد، فكيف بمن يكفر كل الصحابة؟». وقد قال أيضاً في كتابه **أدب الطلب**: «أما تسرّع هذه الطائفة إلى الكذب وإقدامهم عليه فقد بلغ من سلفهم وخلفهم إلى حد الكذب على رسول الله وعلى كتابه وعلى صالحي أمته ووقع منهم في ذلك ما يقشعر له الجلد». وأضاف: «لا أمانة لرافضي قط على من يخالف مذهبه

ويدين بغير الرفض في أن يستحل ماله ودمه عند أدنى فرصة تلوح له لأنه عنده مباح الدم والمال، وكل ما يظهره من المودة فهو تقية يذهب أثره بمجرد إمكان الفرصة».

ومن الهند يطالعنا شاه عبد العزيز الدهلوي في **التحفة الاثني عشرية** بأن «من استكشف عقائدهم [= الرافضة] وما انطووا عليه علم أن ليس لهم في الإسلام نصيب، وتحقق كفرهم لديه»[٥٩]. ورغم تعمده أن يعطي كتابه طابع المناقشة الموضوعية، ما كان يملك أن يدفع عن نفسه التحول بين الحين والآخر نحو الهجاء كما عندما ينسب أصل الشيعة إلى «الطينة الخبيثة المجوسية» وإلى المؤامرة اليهودية-المجوسية الساعية، على مدى التاريخ، إلى «زوال نور الإسلام»، منتهياً إلى الاستنتاج بأن «الشيعة لما أضلّهم الشيطان عن طريق الصواب وتركهم تبعاً لهؤلاء الشيوخ المضلّين، جعلوا دينهم وإيمانهم على رواية هؤلاء الكفرة، أو بدلوا إيمانهم في سبيل متابعة أولئك الأبالسة، ومن يضلل الله فلا هادٍ له»[٦٠].

ولئن يكن محمد شكري الألوسي، مترجم **التحفة**، قد كتب هو نفسه أكثر من رد على الشيعة نقضاً لعقائدها[٦١]، فإن جده الألوسي الكبير [شهاب الدين] لم يتردد في تفسيره المعروف باسم **روح المعاني** في الحكم بـ«تكفير الرافضة». وفي كتابه **نهج السلامة في مباحث الإمامة** قال: «قد ذهب معظم العلماء... إلى كفر الاثني عشرية وحكموا بإباحة دمائهم وفروج نسائهم».

ورغم المنطق التصالحي لعصر النهضة، الذي حاول أن يفرض نفسه ابتداء من

---

(٥٩) نقل **التحفة الاثني عشرية** إلى العربية باختصار في أواخر القرن التاسع عشر العراقي محمد شكري الألوسي، وقد قال في تقديمه لها: «إن الدين عند هذه الطائفة الشنيعة [= الرافضة] قد انهدم بجميع أركانه، وانقضَّ ما شُيِّد من محكم أركانه».

(٦٠) تعددت الردود الشيعية على **التحفة الاثني عشرية**، ومنها:
- **نزهة الاثني عشرية في الرد على التحفة الاثني عشرية**، للميرزا محمد بن عناية الكشميري الدهلوي.
- **سيف الله المسلول على مخربي دين الرسول**، للشيخ جمال الدين أبو أحمد الميرزا.
- **تجهيز الجيش لكسر صنمي قريش**، لحسن بن أمان الله الدهلوي.

(٦١) ومنها **صبّ العذاب على من سبّ الأصحاب**، وقد قال فيه: «لعمري إن كفر الرافضة أشهر من كفر إبليس... وقد لعب بعقولهم زعماؤهم الذين يدّعون الاجتهاد، مع أن كلاً منهم أجهل من حمار وأضلّ من الشيطان».

مطلع القرن العشرين في مسعى منه إلى أن يكرر على الصعيد العربي الإسلامي مبدأ التسامح الذي كان أذاعه عصر النهضة الأوروبي، فإن أدبيات النصف الأول من القرن العشرين لا تخلو مع ذلك من هجائيات مقذعة دوماً بحق الشيعة، ولسوف نكتفي بأن نورد منها ثلاثة نماذج.

فمن هذه الأدبيات التي تنتمي إلى عصر النهضة زمناً، لا روحاً، ما خطه قلم موسى جار الله، شيخ الديار الروسية، الذي فرّ من النظام البلشفي واستقر به المقام في مصر. ففي كتابه **الوشيعة في نقض عقائد الشيعة**، الذي عرف في حينه رواجاً عظيماً -كما استدعى ردوداً من الجانب الشيعي- يقدم خلاصة عن رحلته الاستكشافية إلى موطن الشيعة في العراق وإيران، ويرسم لهم صورة عيانية من خلال حياتهم اليومية تضعهم في خانة الغرباء عن الملة، المخالفين لمعتقداتها الأساسية، كما لو أنهم من سكان كوكب مريخي مغاير. وقد كانت هذه الصورة صادمة حقاً للوعي الإسلامي السائد في مصر وسائر البلدان العربية ذات الغالبية السنية بقدر ما صوّرت شيعة العراق وإيران لا بصورة «المسلمين» الذين لا يقرؤون القرآن ولا يقيمون لنصوصه وأحكامه اعتباراً فحسب، ولا بصورة «المسلمين» الذين يقاطعون المساجد ولا يصلون حتى صلاة الجمعة فحسب، بل أيضاً -وهذا أصدم للوعي وأجرح للمشاعر- بصورة «المسلمين» الذين لا شأن لهم ولا همّ سوى أن ينتهكوا مقدسات الإسلام كما استقرت في وعي أهل السنة. هكذا يقول: «جلتُ في بلاد الشيعة طولاً وعرضاً سبعة أشهر وزيادة، وكنت أمكث في كل عواصمها أياماً أو أسابيع. . . وكنت أستمع ولا أتكلم بكلمة، وكنت أجول في شوارع العواصم وأحيائها ودروب القرى وأزقتها، لأرى الناس في حركاتهم وسكناتهم على أحوالهم العادية وأعمالهم اليومية. وكنت طول هذه المدة أرى أموراً منكرة لا أعرفها، ثم أستفهمها ولا أجد جوابها. وأنكر شيء رأيته في بلاد الشيعة أني لم أرَ طول هذه المدة في مسجد من مساجدها جماعة صلت صلاة الجمعة يوم الجمعة. . . ولم أزل أتعجب إلى اليوم: كيف أمكن أن أرى مذهباً أو اجتهاد فرد أو رأي فقيه يرسخ متمكناً في قلوب أمة حتى تجمع على ترك نصوص الكتاب تركاً كأنها تجتنب الحرام؟ لم أر في يوم من أيام الجمعة في مسجد من المساجد أحداً من خلق الله ساعة الجمعة. وكنت أرى المساجد في بلاد الشيعة متروكة مهملة، والأوقات غير

مرعية، والجمعة متروكة تماماً. . . لم أر فيهم لا بين الأولاد، ولا بين الطلبة، ولا بين العلماء من يحفظ القرآن ولا من يقيم تلاوته ولا من يجيد قراءته. وأول شيء سمعته وأكره شيء أنكرته في بلاد الشيعة هو لعن الصديق والفاروق وأمهات المؤمنين، السيدة عائشة والسيدة حفصة، ولعن العصر الأول في كل خطبة وفي كل حفلة ومجلس في البدء والنهاية، وفي دبابيج الكتب والرسائل، وفي أدعية الزيارات كلها؛ حتى في الأسقية ما كان يسقي ساق إلا ويلعن، وما كان يشرب شارب إلا ويلعن، وأول كل حركة وكل عمل هو الصلاة على محمد وآل محمد، ولعن الصديق والفاروق وعثمان الذين غصبوا حق أهل البيت وظلموهم. ولا أنكر على الشيعة في كتابي هذا إلا هذا الأمر المنكر، وهو عندهم أعرف معروف، يتلذذ به الخطيب ويفرح عنده السامع وترتاح إليه الجماعة، ولا ترى في المجلس أثر ارتياح إلا إذا أخذ الخطيب فيه، كأن الجماعة لا تسمع إلا إياه أو لا تفهم غيره»[٦٢].

ومن هذه الأدبيات الهجائية ثانياً ما كتبه محمد رشيد رضا في **المنار** عمن كان يصرّ على تسميتهم بـ«الرافضة»: «إنهم كانوا أشد النقم والدواهي التي أصيب بها الإسلام، فهم مبتدعو أكثر البدع الفاسدة التي شوهت نقاءه، وهم الذين صدعوا وحدته، وأضعفوا شوكته، وشوهوا جماله، وجعلوا توحيده وثنية، وأخوّته عداوة وبغضاء».

ومنها أيضاً وأخيراً ما كتبه محب الدين الخطيب في **الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية**، فتحدث عن «الخرافات الشيعية»، وعن سخافة عقائد الشيعة التي «لا يليق بأهل العقول تصديقها». ولم يتردد حتى في الكلام عن «الروح النجسة التي يصدر عنها فجورهم المذهبي».

ولكن لئن يكن محب الدين الخطيب قد حافظ في **الخطوط العريضة** على لهجة شبه علمية في عرضه لمذاهب الشيعة وفرقها، فقد انتقل بالمقابل إلى الهجاء المحض في المقدمة التي وضعها لترجمة الألوسي لكتاب **مختصر التحفة الاثني عشرية**، فقال

---

(٦٢) في تقديمه لكتاب **الوشيعة** هذا يضيف الشيخ محمد عرفة وكيل كلية الشريعة ومدير مجلة الأزهر في سياق مماثل من التحريض: «لو كان منا شيعة في العدوان الثلاثي على مصر لتخلفوا عن قتال المعتدين. . . وهذا هو السر في نشر هذا المذهب في البلاد الإسلامية».

بالحرف الواحد وهو يتحدث عن بعض أعلام الشيعة من أمثال عبد الله بن سبأ وعبد الله بن يسار وهشام بن الحكم وهشام الجواليقي «الأحول الخبيث شيطان الطاق»[٦٣]: «إن الأشرار ممن سمينا، وألوفاً كثيرة من أمثالهم، قد أبغضوا من صميم قلوبهم أصحاب محمد وأحبابه، لأنهم أطفأوا نار المجوسية إلى الأبد وأدخلوا إيران في نطاق الإسلام... وحين أيقن المجوس واليهود [بعد انتصارات جيوش الإسلام وفتوحاتها في عهدي عمر وعثمان] أن الإسلام إذا كان إسلاماً محمدياً صحيحاً لا يمكن أن يحارب وجهاً لوجه في معارك شريفة سافرة... أزمعوا الرأي أن يظاهروا بالإسلام وأن ينخرطوا في سلكه وأن يكونوا الطابور الخامس في قلعته. ومن ذلك الحين رسموا خطتهم على أن يحتموا بحائط يقاتلون من ورائه الرسالة المحمدية وأهلها الأولين، فتخيروا اسم «علي» ليتخذوه ردءاً لهم. وأول من اختار ذلك لهم يهودي ابن يهودي من أخبث من ولدتهم نساء اليهود[٦٤]... والتحق بهم واندس في صفوفهم الكفرة والحمقى والغلاة وضعاف العقول والكاذبون في إسلامهم... وإذا تتبعت أعلام الشيعة في زمن أئمتهم رأيتهم بين كذابين وملاحدة وشعوبيين وفاسدي عقيدة ومذمومين من أئمتهم، أو عابثين بأثداء جواري أئمتهم وكل ما يخطر ببالك من نقائص. وسبب ذلك أن دينهم من أصله فاسد، وهل يثمر الدين الفاسد إلا الفساد؟».

ونحن لا نورد هنا شواهد إلا لمن زامنوا عصر النهضة بدون أن يكونوا من النهضويين وممن صنفوا في الوقت نفسه كتباً بكاملها في نقض الشيعة وهجائها. أما من اكتفى منهم بكتابة مقالات وتعليقات فلا حصر لهم، ونموذجهم يقدمه الشيخ الأزهري والرئيس السابق لجماعة أنصار السنة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المشهور بنزعته السلفية التي قادته إلى الهجرة من مصر إلى السعودية حيث درَّس في كلياتها الشرعية وتقلد منصب نائب رئيس اللجنة الدائمة للإفتاء. فقد كتب يقول في معرض تعليقات مشهورة له على كتاب **الإحكام في أصول الأحكام** للآمدي: «من تبين حال الرافضة ووقف على فساد دخيلتهم وزندقتهم بإبطال الإسلام وإظهار

---

(٦٣) هو محمد بن علي النعمان، من أكابر الرجال عند الشيعة. وشيطان الطاق لقبه عند أهل السنة. أما عند أهل الشيعة فلقبه على سبيل المضادة مؤمن الطاق.

(٦٤) المقصود بطبيعة الحال عبد الله بن سبأ!

تكفر، وأنهم ورثوا مبادئهم من اليهود ونهجوا في الكيد للإسلام منهجهم، عرف أن ما قالوه من الزور والبهتان إنما كان عن قصد سيء وحسد للحق وأهله وعصبية ممقوتة دفعتهم إلى الدس والخداع وإعمال معاول الهدم سراً وعلناً للشرائع ودولها القائمة عليها».

والواقع أن مثال الشيخ عبد الرزاق عفيفي يقودنا إلى الدور الخطير الذي لعبته الوهابية -ولا تزال- في تأجيج الصراع الإيديولوجي وحرب الكلمات بين كبريي طوائف الإسلام. فالوهابية، المتحدرة سلالياً من التيمية، ولكن المتخلفة عنها فكرياً تخلف البداوة عن الحضارة، قُيِّض لها أن تعرف استمرارية غير متوقعة منذ أن تحولت، مع قيام حكم آل سعود، إلى **إيديولوجيا دولة** بكل ما في الكلمة من معنى. وقد كان من ثوابت هذه الاستمرارية ممارسة ثقافة الكراهية والتكفير والإقصاء تجاه الأقلية السكانية الشيعية المتمركزة في القطيف والأحساء، ولكن المتواجدة أيضاً في مدن المملكة الكبرى الأخرى، ولاسيما المدينة التي يقطنها، فضلاً عن الشيعة الأشراف من سادة بني هاشم، ألوف عديدة من فقراء الشيعة يعرفون باسم النخاولة ويقيمون في أحياء خاصة بهم أشبه ما تكون بالغيتوات، ويقال إنهم متحدرون من نساء الأنصار اللواتي اغتصبن في وقعة الحرة في عهد يزيد بن معاوية (ولهذا أصلاً لا تخجل بعض المصادر الوهابية من وصفهم بأنهم «أولاد زنا»). هذا مع العلم أن ليس جميع شيعة المملكة إمامية اثني عشرية. فهناك أيضاً شيعة كيسانية ممن لا يزالون ينتظرون رجعة محمد بن الحنفية من غيبته في منطقة جبل رضوى، وشيعة زيدية وإسماعيلية (تعرف باسم المكارمة) في نجران، فضلاً عن أسر وعشائر بكاملها اعتنقت مذهب السنة تقية، ولكنها ما زالت مقيمة في دواخلها على معتقدها الشيعي. وأياً ما يكن من أمر، ومنذ أن كتب محمد بن عبد الوهاب رسالته في **الرد على الرافضة**، غدا الإفتاء ضد الشيعة تقليداً راسخاً في الوهابية، ولاسيما منذ أن اكتسبت، بفضل تدفق الدولارات النفطية، قدرة هائلة على الفعل التاريخي، وأعادت تأسيس نفسها في إيديولوجيا شمولية ناجزة يمكن أن نسميها بالنيو-وهابية. ولئن ورثت هذه الوهابية المجددة عن القديمة نزعة العداء للمذهب الشيعي، فقد رزقتها بحيوية جديدة أخذت شكل حصار لاهوتي وفقهي معمم للمذهب الشيعي ولمعتنقيه في حظائر التمييز السالب الذي يمكن وصفه بلا

مبالغة بـ«الأبارثيد الطائفي». وحسبنا هنا أن نورد باقتضاب بعض الفتاوى أو المشورات الإفتائية ذات المنحى الأبارثيدي التي صدرت عن الورثة الفكريين لمحمد بن عبد الوهاب.

فمن أقدم ما وصلنا من هذه الفتاوى ما جمعه الشيخ عبد الرحمن بن قاسم في **الدرر السنية في الأجوبة النجدية** ،ومنها الفتوى التالية التي صدرت عن «مجموعة من العلماء رحمهم الله»(٦٥):

«أما الرافضة فأفتينا الإمام أن يلزموا بالبيعة على الإسلام، ويمنعهم من إظهار شعائر دينهم الباطل، وعلى الإمام أيده الله أن يأمر نائبه على الأحساء يحضرهم عند الشيخ ابن بشر ويبايعونه على دين الله ورسوله، وعلى ترك الشرك: من دعاء الصالحين من أهل البيت وغيرهم، وعلى ترك سائر البدع: من اجتماعهم على مآتمهم وغيرها مما يقيمون به شعائر مذهبهم الباطل، ويُمنعون من زيارة المشاهد(٦٦)... ويرتب فيهم أئمة ومؤذنين ونواباً من أهل السنة. وكذلك إن كان لهم محالّ بُنيت لإقامة البدع فيها فتهدم، ويمنعون من إقامة البدع في المساجد وغيرها، ومن أبى قبول ما ذكر فينفى من بلاد المسلمين»(٦٧).

وعن اللجنة الدائمة للإفتاء برئاسة عبد العزيز بن باز ونيابة عبد الرزاق عفيفي صدرت الفتوى التالية رداً على سؤال من سأل عن «حكم أكل ذبائح من يَدْعُون الحسن والحسين عند الشدائد»:

- «إن كان الأمر كما ذكر السائل من أن الجماعة الذين لديه من الجعفرية يدعون

---

(٦٥) اقتبسنا نصوص جميع هذه الفتاوى من كتابين: **«الفتاوى المعاصرة في الرافضة»** و**«نصائح وفتاوى إسلامية عن الشيعة الرافضة الإمامية»** من إعداد شريف بن علي الراجحي.

(٦٦) تميزت الوهابية، فيما تميزت، بمعاداة النزعة القبورية وزيارة الأضرحة والمشاهد. وهذه المعاداة لا يمكن أن تُفهم ما لم توضع في سياق المعاداة الأعم للشيعة وللمذهب الشيعي.

(٦٧) لم تقتصر الفتاوى الصادرة في الديار السعودية ضد الشيعة على الوهابية. فهذا أحمد بن زيني دحلان (١٢٣١-١٣٠٤هـ)، «مفتي السادة الشافعية في مكة المكرمة»، يفتي في رسالته **«في كيفية المناظرة مع الشيعة والرد عليهم»** بأن الواحد من «الرافضة قبحهم الله... إن صمّم على اعتقاده ولم ينقد لهذا الإلزام [=إجلال الصحابة] فلا تجري معه مناظرة، بل لا ينبغي أن يُخاطَب، لأنه غير عاقل، بل غير مسلم. ويجب على كل حاكم عادل أن ينتقم منه بما يقدر عليه من الإهانة أو بالقتل؛ فإن الذي يعتقد ارتداد أصحاب النبي -إلا نحو خمسة أو ستة- يستحق القتل».

علياً والحسن والحسين وسادتهم فهم مشركون مرتدون عن الإسلام، والعياذ بالله، لا يحل الأكل من ذبائحهم لأنها ميتة ولو ذكروا عليها اسم الله».

ورداً على سؤال مماثل صدرت فتوى ثانية:

- «إذا كان الواقع كما ذكرت من دعائهم علياً والحسين ونحوهم فهم مشركون شركاً أكبر يخرِج من ملّة الإسلام، فلا يحل أن نزوجهم المسلمات ولا يحل لنا أن نتزوج من نسائهم، ولا يحل لنا أن نأكل ذبائحهم».

وعن محمد بن ابراهيم المفتي الأسبق للديار السعودية صدرت الفتوى التالية:

- «أما طلب الرافضة أن يعينوا كمدرسين في المدارس فهذا لا يجوز، ولو كان ذلك في المواد غير الدينية».

وعنه أيضاً:

- «رافضة هذه الأزمان مرتدون عبدة أوثان... لكن إذا أُلزموا بالإسلام والتزموه، وتركوا الشرك ظاهراً، فالظاهر أن حكمهم حكم المنافقين».

ومن الفتاوى التي أصدرها الشيخ عبد الرحمن البراك رداً على سؤال من سأل: «ما حكم دفع زكاة أموال أهل السنة لفقراء الشيعة؟»:

- «لقد ذكر العلماء في مؤلفاتهم في باب أهل الزكاة أنها لا تدفع لكافر... والرافضة بلا شك كفار... وعلى هذا، فإن من وُكِّل في تفريق الزكاة حُرِّم عليه أن يعطي منها رافضياً».

وفي لقاء «الباب المفتوح» أيضاً أفتى الشيخ ابن عثيمين رداً على سؤال سائله: «رجل عاش مع الرافضة مدة من الزمن... هل يجوز أن يسلم عليهم وهل يجوز أكل طعامهم وشرب مائهم؟».

- «الجواب: هؤلاء الرافضة الذين يسكن معهم يجب عليه أولاً أن يناصحهم ويبين لهم أن ما هم عليه ليس بحق، فإذا عاندوا ولم يتقبلوا الحق فإنه يتركهم ولا يجلس معهم... ولا يزورهم».

ومما أفتى به الشيخ محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ:

- «مؤاكلة الرافضي والانبساط معه وتقديمه في المجالس والسلام عليه لا يجوز، لأنه موالاة ومودة، والله تعالى قطع الموالاة بين المسلمين والمشركين

بقوله: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء﴾ . . . أما مجرد السلام على الرافضة ومصاحبتهم ومعاشرتهم مع اعتقاد كفرهم وضلالهم فخطر عظيم وذنب وخيم يُخاف على مرتكبه من موت قلبه وارتكاسه».

ومن فتاوى عبد الله بن جبرين في «لقاء الباب المفتوح»:

«سؤال: أحسن الله إليكم، أنا موظف في أحد الأجهزة الحكومية، ويوجد في القسم الذي أعمل فيه حوالي خمسة أشخاص من الرافضة فكيف يمكنني التعامل معهم بصفتي مشرفاً عليهم؟

«الجواب: يكثر الابتلاء بهم في كثير من الدوائر من مدارس وجامعات ودوائر حكومية. في هذه الحال نرى إذا كانت الأغلبية لأهل السنة أن يظهروا إهانتهم وإذلالهم وتحقيرهم، وكذلك أن يظهروا شعائر أهل السنة، فيذكروا دائماً فضائل الصحابة والترضي عنهم. . . لعلهم أن ينقمعوا بذلك وأن يذلوا ويهانوا وتضيق بذلك صدورهم ويبتعدوا. أما معاملتهم فيعاملهم الإنسان بالشدة، فيظهر في وجوههم الكراهية ويظهر البغض والتحقير والمقت لهم، ولا يبدأهم بالسلام ولا يقوم لهم ولا يصافحهم».

ورداً على سؤال مجموعة من الموظفين يعملون في دائرة حكومية ويعمل معهم موظف من «الرافضة»: «ما حدود العلاقة الشرعية مع هذا الموظف؟ هل يعامل معاملة المسلمين في السلام ورده والتهنئة بالأعياد وغيرها من شعائر الإسلام؟» أجاب ابن جبرين:

- «لا بد من إظهار مقته وتحقيره وبغضه وإهانته، ولا يجوز تهنئته ولا بدؤه بالسلام، وإذا سلم يرد عليه: «وعليكم»، والأولى الحرص على التضييق عليه حتى يشعر من نفسه بالصغار والذل والاحتقار من أهل السنة».

بل إن ابن جبرين يذهب في فتوى أخرى إلى أبعد من ذلك فيقول بوجوب الجهاد ضد الشيعة من حيث هم شيعة، مقدماً بذلك الأساس النظري للحرب الأهلية بين كبريي طوائف الإسلام، وإن شرط فتواه «الجهادية» بميزان القوى. فرداً على سؤال: هل يجوز الجهاد بين فئتين من المسلمين؟ أجاب: «إن كان لأهل السنة دولة

وقوة وأظهر الشيعة بدعهم وشركهم واعتقاداتهم، فإن على أهل السنة أن يجاهدوهم بالقتال... وإذا لم تكن لأهل السنة قدرة على قتال المشركين والمبتدعين، وجب عليهم القيام بما يقدرون عليه من الدعوة والبيان».

ومن هذا المنطلق «الجهادي» كان طبيعياً أن يفتي ابن باز بعدم جواز التقريب بين السنة والشيعة. فرداً على السؤال التالي: «من خلال معرفة سماحتكم بتاريخ الرافضة، ما هو موقفكم من مبدأ التقريب بين أهل السنة وبينهم؟» أجاب: «التقريب بين الرافضة وبين أهل السنة غير ممكن، لأن العقيدة مختلفة. فعقيدة أهل السنة والجماعة توحيد الله وإخلاص العبادة لله... ومحبة الصحابة جميعاً والترضي عنهم والإيمان بأنهم أفضل خلق الله بعد الأنبياء... والرافضة خلاف ذلك. فلا يمكن الجمع بينهما. فكما أنه لا يمكن الجمع بين اليهود والنصارى والوثنيين وأهل السنة، فكذلك لا يمكن التقريب بين الرافضة وبين أهل السنة لاختلاف العقيدة»[٦٨].

لكن إذا تجاوزنا نطاق الفتاوى الشرعية الخالصة، التي لها في المملكة السعودية مفعول القانون، إلى ما يمكن أن نسميه بالفتاوى الإيديولوجية ذات المفعول التحريضي الشديد السُّمية، فإن الصورة التي تحضر إلى أذهاننا ليست صورة عزل من طبيعة **غيتوية**، بل استئصال أو دعوة إلى الاستئصال من طبيعة **هولوكوستية**. وحسبنا الشواهد التالية من الكتابات الرائجة اليوم في الأوساط النيو-وهابية:

- «دين الشيعة مختلف كلياً عن الإسلام» (محمد مال الله: **الشيعة والمتعة**).

- «قد تضافرت الأدلة النقلية والعقلية والمرئية على أن الشيعة الروافض الاثني-عشرية طائفة شرك وردة، خارجة عن ملة الإسلام، دينهم يقوم على الكذب والتكذيب والحقد الدفين على الإسلام وأهله» (عبد المنعم حليمة: **الشيعة الروافض طائفة شرك وردّة**).

---

(٦٨) إن مسألة التقريب بين السنة والشيعة ستكون واحدة من الجبهات الرئيسية التي ستخوض عليها النيو- وهابية حربها الطائفية ضد الشيعة. وقد أمكن لنا أن نحصي نحواً من عشرة كتب -فضلاً عن عشرات المقالات- في التصدي لدعوى التقريب باعتبارها مناورة، بله مؤامرة شيعية وقع في حبائلها بعض ذوي النية الطيبة من مفكري السنة. ومن أهم هذه الكتب **أيلتقي النقيضان؟** لمحمد مال الله و**مسألة التقريب بين السنة والشيعة** لناصر القفاري.

- «الرافضة طائفة الرفض والشر، وهم في حقيقة الأمر أعداء لأهل السنة، أولياء للكفار، لا يتورعون أبداً عن إشعال نار الفتنة بين المسلمين... وأنت يا أخي المسلم... لو بحثت وتقصيت فلن تجد على هذه الأرض طائفة تعطي الكفر قداسة، وتعظّمه وتعلي قدره وتجعله ديناً غير الرافضة، فهم أكذب الناس ورأس مال الرافضة الكذب» (أحمد منيرة: **التنبيه والتحذير من الشر المستطير: بحث في حقيقة الرافضة**).

- «إن مكمن الخطورة في المذهب الشيعي أنه مذهب قد بُني على الحقد والعداوة للمسلمين بذرائع متعددة، وعلى تحيُّن الفرص للطعن والقتل ومدّ اليد لأعداء المسلمين» (عبد الرحمن دمشقية: **التكفير عند الرافضة**).

- «إن التقريب بين السنة والشيعة مستحيل إذ كيف يمكن الجمع بين الحق والباطل، والإيمان والكفر، والنور والظلام؟» (عبد الله الموصلي: **حتى لا ننخدع**، المعروف أيضاً باسم: **حقيقة الشيعة**).

- «شُبهة لا بد من الردّ عليها وهي أننا والشيعة الرافضة أهل كتاب واحد، ونتبع نبياً واحداً، ونستقبل قبلة واحدة... وهذه مسألة أُبتلينا بها في هذه الأزمنة، فخرج علينا دعاة التقريب من كل مكان يدعون إلى التقريب بين السنة والشيعة، وقد يكون هذا الأمر هيناً إن صدر من شخص لا تأثير لفكره على الأمة، وأما إن صدر من اتجاهات إسلامية لها وزنها على الساحة الإسلامية فتلك هي المصيبة العظمى... لأن الرافضة يتحدثون في الأمة بلسان الإسلام، لكنهم أصل كل شر وبلاء، بل إنهم أخطر من اليهود والنصارى» (موسى الزهراني في تقديم كتاب: **اعتقاد أهل السنة** للإمام أبي بكر الرحبي).

- «الرافضة شركهم واضح جلي... أفناهم الله وأبادهم» (محمد صديق القنوجي: **الدين الخالص**).

- «الخلاف بين الشيعة والسنة هو خلاف بين الكفر والإسلام» (محماس الجلعود: **الموالاة والمعاداة**).

- «الرافضة أمة ضالة تنتمي إلى الإسلام وما هي بمسلمة» (أبو بكر الجزائري، تقريظ كتاب **الرافضة في سطور**).

- «الرافضة شر الطوائف وأخبث الفرق... فأبعد الله الرافضة وأقمأهم» (الشيخ المغراوي: **من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية**).

- «قد أطلّ الرفض على كل بلد من بلاد الإسلام وغيرها بوجهه الكريه، وكشّر عن أنيابه الكالحة، وألقى حبائله أمام من لا يعرف حقائقه، فاغترّ به من يجهل حقيقته» (عبد الله الغُنيمان في تقديمه **مختصر منهاج السنة النبوية**).

- «الرافضة هؤلاء المجرمون الأفاكون... الذين قام دينهم على التقية والكذب... وهم مع كل عدو لهذه الأمة عبر تاريخها الطويل» (علي بن نايف الشحود: **الرد على أصول الرافضة**).

- «الرافضة أعداء الإسلام في كل مكان... لا زالوا مستمرين في الكيد والتخطيط للنيل من أهل السنة والجماعة، يحملهم على ذلك الكره والحسد والحقد الدفين على أهل الدين الحق» (عبد الأحد الحربي، تقديم كتاب **الرافضة في سطور**).

- «الروافض خُونة ليس لهم دين ولا ذمة ولا إمام ولا بيعة، ولا يشهدون جمعة ولا جماعة، وقد كانوا سبباً في سقوط الدولة الإسلامية في بغداد، يتولّون المشركين وأهل الكتاب، ويعاونونهم على المسلمين» (سليمان بن ناصر العلوان: **الاستنفار للذبّ عن الصحابة الأخيار**).

- «إن مؤسسي مذهب الرافضة -ولا شك أنهم من الزنادقة الحاقدين على الإسلام- جعلوا من عقائد الرافضة تكفير أهل السنة والقول بنجاستهم واستباحة دمائهم وأموالهم وتحريم الجهاد معهم، فصار الرافضة بسبب ذلك بلاء عظيماً على الإسلام وشراً كبيراً فاق ضرر من لا ينتسب إلى الإسلام أصلاً... وتاريخ الرافضة أسود، فإنهم لم ينصروا الإسلام يوماً ولا فتحوا بلاداً ولا دفعوا عدواً، بل العكس هو الصحيح، فجهادهم دائماً ضد أهل السنة في القديم والحديث» (غالب الساقي: **فوائد من ردود الشيخ عثمان الخميس على الشيعة**).

- «هؤلاء أنصار التتار والمغول وأنصار الصليبيين والاستعمار، يظهرون من جديد، ينصرون كل عدو للإسلام والمسلمين، وينفذون بأيديهم كل ما عجز عنه غيرهم من أعداء الإسلام والمسلمين» (سعيد حوى: **الخميني شذوذ في العقائد شذوذ في المواقف**).

- «إن الهدف [=عند الشيعة] هو القضاء على الإسلام، خصم اليهودية

والمجوسية وعدو كل شرك ووثنية، وإن الغاية هي إعادة دولة المجوس الكسروية... وفي هذه الرحم المشؤومة[٦٩] تخلّق شيطان الشيعة، وعلى هذا الأساس وضعت عقائد الشيعة وسُنَّ مذهبها، فكان ديناً مستقلاً عن دين المسلمين» (الشيخ أبو بكر جابر الجزائري: **هذه نصيحتي لكل شيعي**).

- «تحت ظل الرفض تجمعت الشعوبية والأهواء والكيد للإسلام، فأدخلت على الإسلام الطامات... ومن خلال الرفض والأهواء بثت الشعوبية الحاقدة على العرب والإسلام سمومها... والحاقدون على الإسلام لم يجدوا شيئاً يبثون فيه سمومهم ويخرجون الناس من الإسلام كمثل العمل تحت شعار الرفض» (الشيخ سعيد حوى في تقديمه كتاب محمد البنداري: **التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي**).

- «بين غضون هذه الدراسة بيّنا ضلالات الشيعة الاثني عشرية حتى لا يغترّ أحد بدعاويهم الساقطة، ولا يقذّر قلبه بمحبتهم وموالاتهم، ويعلم أنه لا سبيل للاجتماع بهم أو التقارب معهم» (أحمد فريد: **الفوائد البديعة في فضائل الصحابة وذم الشيعة**).

- «الرافضة يحيكون المؤامرات ضد المسلمين... ومن أجل كشف هذه الحقيقة قمت بتأليف هذا الكتاب... عن تاريخ الباطنيين الرافضة وبيّنت أن دعوتهم هي نفس دعوة المجوس، وتحدثت عن القائمين على هذه الدعوة وكيدهم للإسلام والمسلمين، وكيف كانوا ضد الإسلام والمسلمين» (عبد الله محمد الغريب: **وجاء دور المجوس**).

- «إن الباعث على إعداد هذا الكتاب هو ما لوحظ من زيادة نشاط الدعوة للشيعة الاثني عشرية.. ولِما حصل من غفلة كثير من عوام المسلمين عن خطر هذه

(٦٩) يقصد رحم «اليهودي» عبد الله بن سبأ. وهنا قد تجدر الإشارة إلى أن الدراسات الحديثة تشكك في الوجود التاريخي لعبد الله بن سبأ وتؤكد على التوظيف الإيديولوجي لأسطورة يهوديته في سياق الصراع السياسي والإيديولوجي بين مختلف الفرق الإسلامية، السنية منها والشيعية على حد سواء. بل إن علي الوردي في كتابه **وعاظ السلاطين** وكامل مصطفي الشيبي في كتابه **الصلة بين التصوف والتشيع** يذهبان إلى أن عبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء ليس أحداً آخر سوى الصحابي عمار بن ياسر الذي كان هو الآخر، مثله مثل ابن سبأ المنحول، يمنياً ويكنى باسم ابن السوداء.

الفرقة على الدين الإسلامي» (صالح الرقب: **الوشيعة في كشف شنائع وضلالات الشيعة**).

- «من بواعث إعداد هذا الكتاب ما لوحظ في الآونة الأخيرة من زيادة في النشاط إلى الدعوة للشيعة الإمامية في عديد من الدول المسلمة السنية، وساعد الشيعةَ في ذلك جهلُ كثير من عوام المسلمين وغِفلتهم عن خطر هذه الفرقة على الدين الإسلامي، وما في عقيدتها من كفريات وبدع وضلالات... وتعد الرافضة اليوم من أخطر المذاهب على الأمة وأشدها فتنة، وخاصة مع دعوتهم الكاذبة إلى التقريب بين السنة والشيعة» (وليد نور: **الردود السلفية على الشيعة الإمامية**).

- «آخر من يطالب بالتحلي بالأخلاق الإسلامية هم الرافضة لأنهم أبعد الناس عنها قولاً وفعلاً، فإن دينهم يقوم على السب والشتم واللعن» (الشيخ عبد الرحمن السحيم: **الإجابات الجلية عن الشبهات الرافضية**).

- «الرافضة زناة يعيشون بين المسلمين، ويحملون اسم الإسلام... وإباحيتهم شاملة» (ناصر القفاري: **أصول مذهب الشيعة**).

- «الرافضة بما هم عليه الآن من العمل والمعتقد ليسوا من المسلمين في شيء، ولا يطلق عليهم اسم الإسلام إلا جاهل أحمق لا يدري ما يقول» (عبد الله المطلبي: **الرافضة وخرافة عيد الغدير**).

- «الشيعة هم ثغرة الخيانة والغدر التي دائماً تكون السبب في هزيمة الأمة الإسلامية وانتكاسها» (عماد علي حسين: **خيانات الشيعة**).

- «لقد تحول التشيع إلى وكر للحاقدين والناقمين والمرتدين عن الإسلام» (جمال بدوي: **الشيعة قادمون**).

- «الشيعة المارقة الرافضة ما زالوا يفتكون بالإسلام وأهله منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً مستخدمين أخبث فنون المكر والكيد والكذب والتزوير» (عبد الله إسماعيل في تقديم كتاب: **حتى لا ننخدع**).

- «لا يخفى أن هذا العصر شاع فيه الإلحاد والزيغ والفسوق والطعن في الإسلام، وانتشرت الفتن، وأخطر هذه الفتن وأخبثها فتنة الرفض والتشيع» (وليد كمال شكر: **عقيدة الشيعة وتاريخهم الأسود**).

- «من أعظم المنكرات خطراً وأفسدها للإيمان وأضرها على الدين فتنة الشيعة الروافض» (محمد عبد الستار التونسوي: **بطلان عقائد الشيعة**).

- «في هذا الزمان، وبعد قيام دولة الرافضة، ازداد خطر الشيعة واستفحل ضررهم وتفاقم شرهم في غفلة من أهل السنة» (أبو محمد الحسيني: **أوجز الخطاب في بيان موقف الشيعة من الأصحاب**).

- «لقد أطل الرفض على كل بلد من بلاد الإسلام وغيرها بوجهه الكريه، وكشر عن أنيابه الكالحة، وألقى حبائله أمام من لا يعرف حقيقته... والغالب على مذاهب أهل البدع والأهواء أنها تتراجع عن الشطح وعظيم الضلال ما عدا مذهب الرفض، فإنه يزداد بمرور الأيام تطرفاً وانحداراً» (الشيخ عبد الله غنيمان: **مختصر منهاج السنة**).

- «أما أن اليهود والنصارى والمشركين وسائر الكفار أعداء للإسلام والمسلمين فهذه حقيقة يقررها الإسلام ويدركها كل من تمسك بإسلامه ودينه... ولكن هناك أيضاً أعداء آخرون خطرهم كبير وشرهم عظيم، يظهرون الغيرة على الدين وهم يحطمونه، يتحدثون باسم الإسلام وهم أعداؤه... هم المنافقون المجرمون الذين يصافحون بيد ويطعنون بالأخرى، يتحدثون باسم الإسلام وهم أعداؤه... طائفة رداؤها النفاق وشعارها الكذب ودينها اللعن والتكفير للصحابة... إنهم طائفة الشيعة الرافضة» (شحاتة محمد صقر: **الشيعة هم العدو فاحذرهم**).

- «جميعنا الآن سمع بشرور شيعة المجوس وفعلهم بأهل السنة في العراق وما يفعلونه من إبادة عرقية بمناصرة الصليب لهم، وهذا ليس بالغريب عنهم، فهو حالهم من قديم الأزل: إبادة السنة ولو حالفوا إبليس اللعين في سبيل تحقيق ذلك» (**شيعة ممدوحة وأشياع مذمومة** لأحمد السعيد العزيزي).

- «الأيدي اليهودية هي وراء الشيعة الإمامية» (سالم البهناوي: **السنة المفترى عليها**).

- «صدق ما قاله بعض العلماء حينما قال: التشيع بذرة نصرانية ، غرستها اليهودية، في أرض مجوسية» (الشيخ سفر عبد الرحمن الحوالي: **الباطنية**).

- «إن من أخطر الأساليب التي اتبعها اليهود في كيدهم للمسلمين زعزعة العقيدة

في نفوسهم، وما ابتلي المسلمون بأعظم مما ابتلوا به من قيام الرافضة والباطنية اللتين هما نتاج المخططات اليهودية» (الشيخ عبد الله الجميلي: **بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود**).

- «إن الشيعة ليست إلا لعبة يهودية ناقمة على الإسلام وحاقدة على المسلمين» (الشيخ إحسان إلهي ظهير: **الشيعة والسنة**)[٧٠].

- «لقد تفاقم كيد روافض عصرنا وخفي على كثير من المسلمين أن أعمالهم وجرائمهم إنما تصدر عن اعتقاد... وأسأل الله أن يبصر المسلمين بحقيقة أعدائهم ويرد كيد الباطنيين والزنادقة في نحورهم» (عبد الله الغفاري: **بروتوكولات آيات قم**).

- «أتعرفون يا ورثة محمد أية جريمة بشعة ترتكبونها إذا منحتم التشيع فرصة العيش أو هيأتم له أسباب الحياة؟» (ابراهيم الجبهان: **تبديد الظلام وتنبيه النيام إلى خطر الشيعة على الإسلام والمسلمين**).

ولعل أوفى تلخيص لكل هذه المطاعن النيو-وهابية على الشيعة والمذهب الشيعي هو ذاك الذي يقدمه شريف الراجحي في مقدمة كتابه: **كلمات وأشعار في ذم**

---

(٧٠) إحسان إلهي ظهير داعية باكستاني ذو منزع وهابي كان يرأس -قبل اغتياله عام ١٩٨٦- **جمعية أهل الحديث** في لاهور بباكستان، وكان متخصصاً في المنافحة الإيديولوجية ضد الفرق الإسلامية غير السنية، ولاسيما منها الشيعية حتى لُقّب بـ«قاهر الروافض». وقد كان له إسهام كبير في التأسيس النظري لدعوى الأصل اليهودي للشيعة، وعرف كتابه الذي طوّر فيه هذه الدعوى رواجاً كبيراً إذ ترجم إلى جميع اللغات التي يتكلم بها مسلمو العالم، وبلغ عدد النسخ التي بيعت من ترجمته الإنجليزية أكثر من نصف مليون. وإذا علمنا أن الإنجليزية هي اللغة الرسمية لجمهورية باكستان الإسلامية، وأن الشيعة يمثلون ٢٠٪ من سكانها، فلنا أن ندرك مدى سمّية مفعول تلك الدعوى ومدى إسهامها في تأجيج الصراع الطائفي بين سنة باكستان وشيعتها على نحو ما تطالعنا به الفضائيات بين الحين والآخر من مشاهد أعمال عنف وقتل ونسف وإحراق لمساجد كلتا الطائفتين وفق النمط «العراقي»، وإن بصورة «غير متكافئة»، نظراً إلى أن شيعة باكستان، على عكس شيعة العراق، يمثلون الأقلية لا الأغلبية.
وعلى كل حال ليس إحسان إلهي ظهير ظاهرة منفردة. فالأدبيات المعادية للشيعة والممولة بالدولارات النفطية تعرف في باكستان رواجاً، أو بالأحرى ترويجاً كبيراً. ففي العقدين الأخيرين من القرن العشرين بلغ المعدل السنوي لتلك الأدبيات ستين كتاباً في العام الواحد، والحجم السنوي للنسخ المطبوعة ٣٠ مليون نسخة.

الرافضة الكفّار الفجّار. ونحن نثبته بتمامه لأنه، فضلاً عن كونه بيان اتهام شامل، يقدم نموذجاً ناجزاً لما نسميه **ثقافة الفتنة ولاهوت أبلسة الآخر**:

«إن الأمة الإسلامية تواجه اليوم أخطاراً كثيرة وفتناً عظيمة، وإن المسلمين في هذا الزمان محاطون بأعداء كثر وبأساليب إيذاء وإبعاد عن الدين غاية في الدهاء والمكر...

«وإن من الفتن والأخطار التي أصبنا بها، وتغافلنا عنها، وغضضنا الطرف عن شرورها وقبائحها، فتنة وخطر الشيعة الرافضة، الذين بدت البغضاء من أفواههم وكتبهم وأشرطتهم ونشراتهم، وما تخفي صدورهم أكبر، الذين يشهد التاريخ قديماً وحديثاً بفسادهم وإفسادهم وكفرهم ونفاقهم، الذين ما سنحت لهم فرصة إلا وكانت أسلحتهم موجهة إلى أجساد أهل السنة، يستحلون قتلهم، بل ودينهم يحثهم على ذلك ويرصد لهم الأجور العظيمة، وينتهكون أعراضهم، ويرون أموالهم وأملاكهم غنيمة لهم، والأمثلة على هذا كثيرة، لو استنطقت التاريخ لنطق بها والبكاء ملء عينيه، منها ما جرى للخلافة العباسية في بغداد، وما جرى في زماننا في إيران ولبنان وأفغان، وغيرها وغيرها، مما تشيب لهوله الولدان، وتصعق لسماعه الأبدان، فتيات تسبى ويدنس عرضها، ورجال تقتل ويمزق لحمها، وأطفال تذبح ولم ينمُ فؤادها، والذنب كله أنهم من أهل السنة.

«إن الرافضة -قبحهم الله- أعداء للإسلام والمسلمين، وأتباع للشياطين، وعملاء لكل عدو للدين، يتظاهرون بالإسلام وهم كافرون، وأنهم يدافعون عنه، وهم له يهدمون، ويتنادون ويتباكون على الوحدة الوطنية، وهل مزقها إلا هم!! إذا كانوا مزقوا الوحدة الإسلامية، وآذوا رسول رب البرية -عليه صلوات الله وسلامه- وكفروا الصحابة -رضي الله عنهم- وكفروا بعض أمهات المسلمين -رضي الله عنهن أجمعين- وفعلوا من القبائح والفضائح ما أزكم الأنوف نتنه، وقتلوا الحجيج في مكة المكرمة، واقتلعوا الحجر الأسود، إلى غير ذلك من المخازي والسوء -قديماً وحديثاً- فهل بعد ذلك نصدق أقوالهم، وننسى ونتناسى أفعالهم!!

«إن الرافضة -لعنهم الله- قد انتشروا في كثير من المؤسسات -الحكومية والأهلية- فدخلوا التعليم، فمنهم المدير والمديرة، والمدرس والمدرسة، والكاتب والكاتبة، ودخلوا الجيش، فتجدهم في البحرية والدفاع والحرس الوطني، ودخلوا

الصحافة، ودخلوا التمثيل، ووظفوا في الدوائر الحكومية المدنية كالأحوال المدنية، ووزارة الصحة، وغيرها، وفتحت لهم الجامعات أبوابها، وأما التجارة فهم من أسيادها. وكل هذا التمكين لهم لا يزيدهم إلا حقداً وبغضاً لأهل السنة حكاماً ومحكومين.

«إن الرافضة -خذلهم الله- كالسرطان الذي يسري في الجسد، فإن كافحته في البداية فقد يمكنك القضاء عليه، وتفادي آثاره، وإن تركته وشأنه فإنه في النهاية سيقضي عليك، وإن قدّر أنه لم يتعجل في ذلك، فإنه سيسلبك صحتك وراحتك، وهناءك ونعمتك، وأمنك وقوتك، ولكنه في النهاية وبعد أن يتلذذ بتعذيبك واللعب بك، سيهلكك غير متأسف عليك!».

ولنختم هنا -قبل أن ننتقل إلى الحرب الكلامية على الجبهة الشيعية المقابلة- ببيان أن هذا الملف الذي قدمناه عن الحرب المشنونة على جبهة من يعتبرون أنفسهم ناطقين بلسان أهل السنة لم نستقرئ عناصره ولم نستخرجها من كتب مطبوعة، بل من نصوص مرقونة على شبكة الإنترنت. وذلك أصلاً سيكون حال الملف الشيعي. والأمر جدير بأن نتوقف عنده، ولو لهنيهة. ذلك أن المقادير الجيولوجية شاءت أن يكون معقلا الإسلام الوهابي والإسلام الخميني غنيين غنى فاحشاً بحقول النفط. وهذا الغنى ترجم عن نفسه، في جملة ما ترجم، بقدرة لا تضاهى على السبق إلى توظيف التكنولوجيا الأنترنتية في خدمة السياسات الإيديولوجية لكل معقل من المعقلين. وعلى هذا فإن المئات من المواقع، الموصوفة بأنها إسلامية والمموَّلة من كلا الجانبين، قد بكّرت بالظهور على الشبكة واحتلت مساحات افتراضية شاسعة وعبأتها بآلاف وآلاف من الكتب والمقالات والفتاوى والملفات الهجومية أو الدفاعية التي تخدم الهدف، الثقافي في الظاهر والطائفي في الواقع، الذي من أجله أنشئت تلك المواقع وأُنفق عليها ما أُنفق من أموال طائلة. والحال أن محرري هذه المواقع، الناسبة نفسها إلى أهل السنة أو أهل الشيعة، يخوضون من كلا الجانبين حرب خنادق أو حرب شوارع إلكترونية حقيقية[٧١]. وعلى هذا النحو فإن ثقافة الفتنة لم تعد

(٧١) لنا أن نلاحظ أن النيو-أصوليين، على مختلف اتجاهاتهم، يتقنون التعامل مع التكنولوجيا الإلكترونية وغير الإلكترونية. ذلك أن التكنولوجيا محايدة بطبيعتها، ولا يحتاج التعامل معها إلى عقل نقدي، هو أول وأكثر ما يفتقر إليه الأصوليون الجدد.

محصورة برفوف المكتبات ومتون الكتب وفقهاء النصوص وقرائها، بل صارت في متناول الجميع ضد الجميع في عالم مفتوح إلكترونياً ومغلق عقائدياً ومذهبياً. وعلى هذا النحو أيضاً نستطيع أن نقول إنه بالإضافة إلى الحرب الأهلية العراقية التي بات في مستطاع كل مشاهد تلفزيوني أن يتتبع مجراها اليومي، ثمة حرب «عراقية» أخرى، ومن طبيعة وشراسة مماثلتين، تدور على الشبكة، ولكن بمفعول فوري هذه المرة، وحسب الطلب والهوى. إذ يكفي أن تُضرب كلمة «رافضي» أو «ناصبي» على محركات البحث الإلكترونية حتى تنهال على طالبها، حسب هواه الطائفي، آلاف الأقوال والأهاجي المتبادلة، من كلا الجانبين، كطلقات الرصاص التي كل هدفها أن تصيب من العقل مقتلاً[٧٢].

(٧٢) سنسوق فيما يلي نموذجين من هذه الحرب الإلكترونية الدائرة اليوم بين عشرات وعشرات من المواقع على الشبكة. الأول من موقع «طريق الإسلام» السني، والثاني من موقع «منتديات السادة» الشيعي. فتعليقاً على مقالة نشرها الموقع الأول لحسين الموسوي تحت عنوان «نظرة الشيعة إلى أهل السنة» وردت من القراء من مصر والسعودية والكويت وبريطانيا وألمانيا التعليقات التالية:

- الشيعة أهلكهم الله.
- الله ينتقم منهم.
- الله قادر على أن ينزعهم من الأرض.
- الله أقدر على أن يجعلهم أعجاز نخل خاوية.
- اللهم خذهم أخذ عزيز مقتدر.
- دين التشيع أبشع وأحقد الأديان لدين الإسلام.
- اللهم أهلك الشيعة وفتت جمعهم.
- اللهم أهلك شيعتهم وانصر جندك.

وتعليقاً على وثيقة مزورة ضد الشيعة كشف عنها النقاب الموقع الثاني جاءت من القراء التعليقات التالية:

- النواصب في دمهم يجري التزوير والتدليس.
- أسلوب وقح من أساليب النواصب الأنجاس عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.
- أحسنتم يا سيدي لفضحكم ألاعيب النواصب المخجلة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أصلهم المنحط.
- هذه تصرفات النواصب الخبيثة لعنهم الله وهذا يكشف مدى غبائهم وانحطاط أخلاقهم، وأساساً لا أخلاق عندهم.
- النواصب يا إخوتي الكرام لا أخلاق لهم ولا دين، لعنة الله عيهم إلى يوم الدين.

ب - الحرب على الجبهة الشيعية

كما اختار أهل السنة أن يخوضوا حربهم ضد الشيعة تحت كناية **الروافض**، كذلك اختار أهل الشيعة أن يخوضوا حربهم ضد السنة تحت كناية **النواصب**. ولئن كانت وضعية أهل السنة كأكثرية حاكمة أو غالبة قد أتاحت لبعض الناطقين بلسانهم أن يخرجوا أحياناً من التلميح إلى التصريح وأن يسمّوا الخصوم باسمهم كشيعة، فإن وضعية أهل الشيعة كأقلية محكومة أو مغلوبة على أمرها[٧٣] جعلت الناطقين بلسانهم يلتزمون التزاماً شبه مطلق بالتكنية دون التسمية بالاسم، وهذا ما أعطى لفظ «النواصب» تعددية دلالية لا يحظى بمثلها لفظ «الروافض» ذو الدلالة الهجائية الأحادية بالأحرى. أضف إلى ذلك أن لفظ «الروافض» حافظ في الأدبيات السنية على قيمة استعمالية خالصة ولم يجرِ التأسيس له كمفهوم نظري، وهذا على عكس لفظ «النواصب» الذي أُخضع في الأدبيات الشيعية لعملية تنظير مفهومي ومراكمة دلالية كما سنرى في الحال.

وبالفعل، إن تحديد معنى «النواصب» يحتل باباً شبه ثابت في الأدبيات الشيعية، هذا إن لم تُفرد له كتبٌ بكاملها نظير **الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب** لحسين آل العصفور البحراني. وقد كان التعريف الأبكر ظهوراً والأكثر تداولاً هو ذاك القائل إن الناصب هو من ينصب العداوة لأهل البيت. ولكن قصور هذا التعريف ما لبث أن برز بوضوح في سياق الفتنة الطائفية المتصلة في بغداد ومدن أخرى ما بين القرنين الرابع والسابع الهجريين، وكذلك في سياق الحرب الكلامية والردود المتبادلة بين متكلمي السنة والشيعة. فصحيح أن معاداة أهل البيت ممثلين بعلي بن أبي طالب وجدت تعبيرها الأول في وقعتي الجمل وصفين اللتين قادهما عائشة ومعاوية ثم في وقعة النهروان التي قادها الخوارج، وصحيح أن معظم الخلفاء الأمويين -ومن بعدهم بعض خلفاء بني العباس- شنوا حروباً متوالية ضد أهل البيت وضد الطالبيين

= - مهما طال الوقت أو قصر سيظهر الحق وسوف يُزهقون ويُزهق الباطل معهم ويدحرون بإذن الله تعالى، والله يردّ كيدهم في نحرهم.

(٧٣) فيما خلا الحقبة المتأخرة المتمثلة بالعهد الصفوي حيث انقلبت جدلية الأكثرية والأقلية لصالح الشيعة.

عموماً. ولكن نزعة العداء المباشر لأهل البيت -كما أسسها معاوية بن أبي سفيان من خلال طقس لعن «أبي تراب» على منابر المساجد[٧٤] -طويت صفحتها مع قيام العهد العباسي، ولم تجد انعكاساً نظرياً لها في أدبيات أهل السنة التي كانت «سنّيّتها» بالذات تُلزمها -إلا في حالات استثنائية- بتوقير أهل البيت بوصفهم أحفاد الرسول وذريته من بنته فاطمة. ومن هنا بات من المحتم توسيع مفهوم النصب ليتعدى **أهل** البيت إلى معاداة **شيعة** أهل البيت. وذلك ما وجد ترجمة مباشرة له في الحديث الذي نسبه الشيخ الصدوق بن بابويه القمي (تـ ٣٨١هـ) في كتابه **علل الشرائع** إلى الإمام السادس جعفر الصادق. فنقلاً عن عبد الله بن سنان قال الصادق: «ليس الناصب من نصَب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد رجلاً يقول: أنا أبغض محمداً وآل محمد، ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم أنكم تتولوننا وأنكم من شيعتنا».

وهذا التعريف الموسع للنصب هو ما تبناه الشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني عندما قال في كتابه **روض الجنان**: «إن الناصبي هو الذي نصب العداوة لشيعة أهل البيت (ع) وتظاهر في القدح فيهم كما هو حال أكثر المخالفين لنا في هذه الأعصار في كل الأمصار»[٧٥].

وقد قُرن هذا التعريف الموسع بآخر مقيّد ينصّ على أن الناصب هو كل من يقدم أبا بكر وعمر بن الخطاب على علي بن أبي طالب في الخلافة. والدليل الذي يساق على ذلك هو الحديث المنسوب إلى الإمام أبي الحسن الثالث علي بن محمد الهادي. فقد روى ابن إدريس في **السرائر** مسنداً إلى محمد بن عيسى أنه قال: «كتبت إليه (ع) أسأله عن الناصب هل أحتاج في امتحانه إلى أكثر من تقديم الجبت

---

(٧٤) الواقع أن معاوية لم يكتفِ بالأمر بلعن علي بن أبي طالب، بل أمر أيضاً عماله حسبما يروي الطبري في **تاريخه** «ألا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة»، كما أمر حسب ما يذكر ابن أبي الحديد في **شرح نهج البلاغة** «بحرمان كل من عُرف منه موالاة عليّ من العطاء وإسقاطه من الديوان والتنكيل به وهدم داره».

(٧٥) توكيداً لهذا التوسيع لمعنى الناصب ليتعدى معاداة أهل البيت إلى معاداة شيعتهم سيلاحظ نعمة الله الموسوي الجزائري في كتابه **الأنوار النعمانية** أنه مما «يؤيد هذا المعنى أن الأئمة (ع) وخواصهم أطلقوا لفظ الناصبي على أبي حنيفة وأمثاله، مع أن أبا حنيفة لم يكن ممن نصب العداوة لأهل البيت، بل له انقطاع إليهم، وكان يُظهر لهم التودد».

والطاغوت[٧٦] واعتقاد إمامتهما؟ فرجع الجواب: من كان على هذا فهو ناصب»[٧٧].

وعلى هذا النحو يجمع يوسف البحراني مصنف **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة** بين التعريفين فيقول: «المستفاد من هذه الأخبار أن مُظهِر النصب المترتب عليه الأحكام [= أحكام الكفر والنجاسة] الدليل عليه تقديم الجبت والطاغوت أو بغض الشيعة من حيث التشيّع. فكل من اتصف بذلك فهو ناصب تجري عليه أحكام النصب».

وبديهي أن معيار التقديم والتأخير لو اعتُمِد وحده لكان الخلاف على أولوية الخلافة رُدّ إلى محض بعده التاريخي، وهو بُعد قابل للتقادم ككل ما هو تاريخي. والحال أن متكلمي الشيعة يستنبتون لهذا المعيار بُعداً لاهوتياً من خلال ربطه بضرورة الإيمان بـ«النص»، وتحويله بالتالي إلى أصل من أصول الدين. والنص المعني هنا هو النص على إمامة علي في يوم غدير خُم من قبل الرسول قبيل وفاته بأشهر[٧٨].

---

(٧٦) مفردتان قرآنيتان تلقِّب بهما الأدبيات الشيعية أبا بكر وعمر بن الخطاب.

(٧٧) الواقع أن بعض المصادر الشيعية التي تورد هذا التعريف للناصب على لسان الإمام العاشر تعزوه بحديث منسوب إلى الرسول نفسه. وهكذا روى قطب الدين الراوندي في **شرح نهج البلاغة** عن «النبي أنه سئل عن الناصب بعده فقال: من يقدم على عليّ غيره».

(٧٨) لا يعتمد الشيعة كـ«نص» حديث غدير خم وحده، بل يعتمدون أيضاً ما يسمى عندهم بآية الولاية، وهي الآية ٥٥ من سورة المائدة: «إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا» التي تقول مراجعهم إنها نزلت في علي بن أبي طالب. وآية الولاية هذه ينبغي تمييزها عن سورة الولاية التي تقول بعض المراجع الشيعية -أو تُقَوَّل من قبل الخصوم من أهل السنة على نحو ما فعل محب الدين الخطيب في كتابه **الخطوط العريضة**- إنها حذفت من المصحف العثماني. وقد جاء في نص هذه السورة على ما يقال: «يا أيها الذين آمَنوا آمِنوا بالنبي والولي اللذين بعثناهما يهديانكم إلى صراط مستقيم، نبي وولي بعضهما من بعض». والجدال حول هذه السورة مستمر اليوم في المواقع الإلكترونية السنية والشيعية المتحاربة. وبينما تميل المواقع الثانية إلى نفي وجود تلك السورة، وتتهم الخصوم بأنهم هم من اصطنعوا هذه الدعوى ليلصقوا بالشيعة تهمة القول بتحريف القرآن، تؤكد المواقع السنية أن هذا النفي وهذا التخريج هما من قبيل التقية. والجدير بالذكر أن بعض رجال الكهنوت المسيحي تدخلوا بدورهم في هذا الصراع بين السنة والشيعة حول سورة الولاية المحذوفة من المصحف ليوظفوا لحسابهم الخاص دعوى تحريف القرآن على نحو ما فعل الأب يوسف درة الحداد في كتابه **الإتقان في تحريف القرآن** والقمّص زكريا بطرس في تلفزيون «قناة الحياة».

هكذا كان الشيخ ابن نوبخت قد قال في كتابه **فُص الياقوت**: «دافعو النص كفرة عند أصحابنا». ومن بعده قال العلامة الحلي في **شرح التجريد**: «أما دافعو النص على أمير المؤمنين (ع) بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد (ص) فيكون ضرورياً أي معلوماً من دينه ضرورةً، فجاحده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة وصوم شهر رمضان». وبناء على ذلك يضيف العلامة الحلي في كتابه **المنتهى**: «إن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد عُلم ثبوتها من النبي (ص) ضرورة، والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً». وسيستعيد المولى محمد صالح المازندراني في **شرح أصول الكافي** التعبير نفسه فيقول: «ومن أنكرها، يعني الولاية، فهو كافر حيث أنكر أعظم ما جاء به الرسول». بل إن القاضي التستري سيذهب في كتابه **إحقاق الحق وإزهاق الباطل** إلى حد القول بأن «من أعظم أصول الدين إمامة أمير المؤمنين (ع)». وكذلك سيؤكد مصنف **الحدائق الناضرة**: «إن الولاية معيار الكفر والإيمان. . . وكافر هو من أنكر الولاية»، وكفره «كفر حقيقي دنيا وآخرةً ولا يجوز إطلاق اسم الإسلام عليه بالكلية». أما مصنف **المحاسن النفسانية** فسينتهي إلى القول: «أما المنكرون للإمامة، وهم المشار إليهم في الأخبار بالنصّاب، فهم من الكفار الحقيقيين»[٧٩].

(٧٩) الواقع أن حكم النصب لا يطول منكري ولاية الإمام الأول علي بن أبي طالب وحده، بل كذلك منكري ولاية أي إمام آخر من الأئمة الاثني عشر. في ذلك يقول مصنف **الحدائق الناضرة**: «ينبغي أن يُعلم أن جميع من خرج عن الفرقة الاثني عشرية من أفراد الشيعة كالزيدية والواقفية والفطحية ونحوها فإن الظاهر أن حكمهم كحكم النواصب لأن من أنكر واحداً منهم عليهم السلام كان كمن أنكر الجميع. ومما ورد في الأخبار الدالة على ما ذكرنا ما رواه الثقة الجليل أبو عمرو الكشي في كتاب **الرجال** قال: «دخلت على أبي عبد الله (ع) فحدثني مليّا في فضائل الشيعة ثم قال: إن من الشيعة بعدنا من هم شر من النصاب. فقلت: جُعِلتُ فداك أليس ينتحلون مودتكم ويتبرؤون من عدوكم؟ قال: نعم. فقلت: جُعِلتُ فداك بيّن لنا لنعرفهم. قال: إنما هم قوم يُفتنون بزيد ويُفتنون بموسى» [هو الإمام السابع موسى الكاظم الذي أوقف بعض الشيعة الإمامة عنده فسموا بالواقفية]. ومما رواه فيه أيضاً: «إن الزيدية والواقفية والنُّصاب بمنزلة واحدة». وروى قطب الدين الراوندي في كتاب **الخرائج والجرائح**: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي محمد (ع) من أهل الجبل يسأله عمن وقف على أبي الحسن موسى (ع) أتولاهم أم أتبرأ منهم؟ فكتب: لا تترحم على عمك، لا رحم الله عمك، أنا إلى الله بريء منهم، فلا تتولّهم ولا تعدْ مرضاهم

والواقع أنه منذ أن تحدد على هذا النحو للناصب معنى متعدد ومتراكب كمبغض لأهل البيت ولشيعة أهل البيت ومنكر لإمامة أي إمام من الأئمة الاثني عشر، بات لـ«النواصب» في الأدبيات الشيعية نصاب لا يقلّ رجاسة عن نصاب كفر «الروافض» في الأدبيات السنية: ألا هو **النجاسة**. فعلى امتداد ألف سنة، من الكليني في القرن الرابع إلى الخميني في القرن الرابع عشر الهجري، سيتردد في الأدبيات الشيعية بتكرارية لا تتغير فيها سوى التفاصيل الحكم بتنجيس الناصبة. وهكذا يروي الكليني، طبري الشيعة، في **الكافي** على لسان الإمام السادس أبي عبد الله جعفر الصادق أنه سئل عن الاغتسال بغسالة الحمام فقال: «لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام، فإن فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غسالة الناصب وهو شرهما، إن الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب، وإن الناصب أهون على الله من الكلب».

وعلى لسان الإمام السابع موسى الكاظم سيرد الحكم نفسه، ولكن بلفظ مغاير بعض الشيء. فقد أورد المجلسي في **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار** أن «أبا الحسن عليه السلام قال: لا تغتسل في البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجُنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهم»(٨٠).

وروى الحر العاملي في **الفصول المهمة في أصول الأئمة** أن جعفر الصادق

= ولا تشهد جنائزهم ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً، سواء من جحد إماماً من الله تعالى أو زاد إماماً ليست إمامته من الله، إن الجاحد أمر آخرنا... جاحدٌ أمر أولنا، والزائد فينا كالناقص الجاحد أمرنا».

ولئن أوردنا هذا النص على طوله بتمامه فلأنه يضيف بعداً جديداً إلى الإشكالية التي عليها مدار دراستنا هذه. فعلى ضوء هذا النص التكفيري لسائر فرق الشيعة يسعنا القول إن العلمانية ليست ضرورية فقط لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة، ولا كذلك لتسوية العلاقات بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد، بل أيضاً لتسوية العلاقات بين الفرق المختلفة داخل الطائفة الواحدة.

(٨٠) يقيم الميرزا القمي في **غنائم الأيام** علاقة ترادف بين ولد الزنا والناصب فيقول: «يمكن أن يكون ولد الزنا في الأخبار كناية عن الناصب، فإن العلم بولد الزنا الحقيقي في غاية الندرة، فلا يناسب الحكم بالجزم بوجود غسالته في المستنقع».

قال: «إن نوحاً حمل في السفينة الكلب والخنزير ولم يحمل ولد الزنا، وإن الناصب لنا شر من ولد الزنا»[٨١].

وعلى وتر هذا الحكم سيعزف كبار فقهاء الشيعة، ودوماً بالإحالة إلى الأئمة. فالعلامة الحلي سيقول في **تحرير الأحكام**: «الكافر نجس، وهو كل من جحد ما يُعلم ثبوته في الدين ضرورة، أسواء كانوا حربيين أو أهل كتاب أو مرتدين، وكذا النواصب والغلاة والخوارج». وسيجزم المحقق البحراني في **الحدائق الناضرة**: «لا خلاف في كفر الناصب ونجاسته وحلّ ماله ودمه وأن حكمه حكم الكافر». وسيؤكد محمد جواد العاملي في **مفتاح الكرامة** أنه «لا كلام لأحد في نجاسة الناصب» إذ هي «غير خلافية». وسيلزم الميرزا القمي في **غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام**: «وعلى هذا النحو يكون الناصبي والخارجي كفاراً ومنتحلين للإسلام، ولا خلاف في نجاستهم». وسيصف نعمة الله الجزائري في كتابه **الأنوار النعمانية** الناصب بـ«أنه نجس، وأنه أشر من اليهودي والنصراني والمجوسي، وأنه نجس بإجماع علماء الإمامية رضوان الله عليهم». وسيقطع آية الله العظمى محمد أمين زين الدين في كتابه **كلمة التقوى** أن «الخارجي والناصبي نجسان». وسيكرر السيد الخوئي في **مصباح النقاهة**: «الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى وأهون من الكلب، وإنه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإن الناصب لنا أهلَ البيت لأنجس منه». ولن يتردد آية الله الخميني في كتابه **تحرير الوسيلة** في أن يفتي: «أما النواصب والخوارج لعنهم الله فهما نجسان بلا توقف». كما سيؤكد الإمام الخوئي: «لا شبهة في نجاسة النواصب وكفرهم». وهذا ما سيخلص إليه أيضاً آية الله السيستاني في **التعليقة على العروة الوثقى**: «لا إشكال في نجاسة النواصب».

أما قطب الدين البيهقي فسيعود في **صباح الشيعة بمصباح الشريعة** إلى ربط «النجاسة الناصبية» بـ«النجاسة الكلبية» مؤكداً أن «حكم الذمي والناصب حكم الكلب». ولكن ابن أبي يعفور كان طعن ضمنياً في وقت مبكر في صحة هذا الحكم عندما ذكَّر في **الموثقة** بأن الإمام جعفر الصادق لم يقم علاقة مساواة في الشرّية بين

---

(٨١) لا ننسَ أن ما يزيد في خطورة هذه الأحكام وقطعيتها وإلزاميتها أنها منسوبة إلى الأئمة أنفسهم. وأقوال الأئمة وأحكامهم هي عند الشيعة القرآن بعد القرآن كما هو معلوم.

الكلب والناصبي، بل لجأ إلى صيغة أفعل التفضيل: «إن الكلب نجس عيناً، ولما كان الناصب أشرّ منه لزم أن يكون أنجس منه وأولى بالنجاسة». وإلى مثل هذا الرأي سيذهب في زمن متأخر السيد الخوئي عندما سيؤكد أن نجاسة الناصبي مضاعفة على خلاف نجاسة الكلب التي هي نجاسة من جهة واحدة. وفي ذلك يقول في كتابه **التنقيح في شرح العروة الوثقى**: «ثم إن كون الناصب أنجس من الكلب لعله من جهة أن الناصب نجس من جهتين، وهما جهتا ظاهره وباطنه، كما أنه نجس من حيث باطنه وروحه، وهذا بخلاف الكلب لأن النجاسة فيه من ناحية ظاهره فحسب»[٨٢].

بيد أن محمد باقر الصدر يذهب إلى أبعد من ذلك ويفرد صفحات عدة من كتابه **شرح العروة الوثقى** ليقيم تمييزاً مفهومياً بين **النجاسة** و**الأنجسية**، ولينسب النجاسة إلى الكافر سواء أكان كتابياً أم مشركاً، ولكن ليوقف **الأنجسية** على الناصبي وحده. فبالإحالة إلى القولة المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق يرى أن المقايسة التسووية «بين الناصب وولد الزنا، أو بينه وبين الكلب»، ليست في محلها، أو «مقامها» حسب تعبيره، نظراً إلى صيغة أفعل التفضيل التي استعملها الإمام: «فهو شرهم». ومن هنا يخلص إلى الاستنتاج في معرض التأسيس النظري لمفهوم الأنجسية: «لقد جاز الحكم بأنجسية الناصب في مقام تعليل تلك الشرّية، أي كون الناصب أشرّ من الكلب، وهذا هو مقتضى أشرّيته من الكلب».

وحتى ندرك أهمية الحكم بالنجاسة في الفقه الشيعي ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن هذا الفقه، على خلاف الفقه السني المعني أولاً بمفهوم الطهارة، إنما يتمحور حول مفهوم النجاسة. وفي ذلك يقول الوحيد البهبهاني في **حاشية المدارك**: «إن الحكم بالنجاسة هو شعار الشيعة يعرفه علماء العامة منهم، بل وعوامهم يعرفون أن هذا مذهب جميع الشيعة، بل نساؤهم وعوامهم يعرفون ذلك. جميع الشيعة يعرفون أن هذا مذهبهم في جميع الأعصار والأمصار».

إن هذه الأولوية المركزية التي تعطى لمفهوم النجاسة في الفقه الشيعي تجعل منه

---

(٨٢) اقتبسنا شاهد الخوئي هذا من كتاب عادل العلوي: **زبدة الأفكار في طهارة أو نجاسة الكفار**. وهو عبارة عن أطروحة دكتوراه قدمها مصنّفها إلى حوزة قم العلمية، وهي تحمل في عنوانها بالذات دلالة منطوقها.

مفهوماً لاهوتياً يحدد العلاقة بالآخر ويؤسس صنفاً محدداً من هذا الآخر، يطلق عليهم اسم النواصب، في طائفة غيتوية منبوذة ومتحاشاة كما لو أنها مجذومة، على مثال السامريين في الديانة اليهودية القديمة أو طائفة الباريا في الديانة الهندوسية.

ذلك أنه تترتب على الحكم بنجاسة الناصب، أو بتعبير أوفى أنجسيته، مستتبعات وإلزامات شرعية على صعيد الحياة اليومية والعلاقات العامة وأحكام المعاشرة والمؤاكلة والمشاربة والوضوء والتذكية والشهادة والجنازة والنكاح، الخ. فقد روى الحر العاملي في **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** عن جعفر الصادق أنه كان يكره «سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الإسلام، وكان أشد ذلك عنده سؤر الناصبي»(٨٣). وبعبارة مماثلة كان الشيخ الصدوق أفتى في **من لا يحضره الفقيه** بأنه «لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك وكل من خالف الإسلام، وأشد من ذلك سؤر الناصب». وفي الوقت الذي حرَّم فيه الشيخ الصدوق الوضوء بـ«سؤر الناصب»، أباح الوضوء بسؤر الفأرة استناداً إلى قول منسوب إلى الإمام الباقر رداً على سؤال من سأله عن ذلك: «لا بأس بسؤر الفأرة إذا شربتْ من الإناء الذي تشرب منه أو تتوضأ منه». وفي **منتهى الطلب** أفتى العلامة الحلي: «الحيوان على ضربين: آدمي وغيره، فالآدمي إن كان مسلماً أو بحكمه فسؤره طاهر، عدا الناصب والغلاة وغير المسلم، والناصبة والغلاة سؤرهم نجس». وبعد الحلي بنحو من ثمانية قرون انتهى السيستاني إلى الحكم في **التعليقة على العروة الوثقى** بأن «أسئار الحيوان كلها طاهرة، عدا الكلب والخنزير والكافر والناصب». وهو بذلك يستعيد بالحرف الواحد تقريباً ما كان قاله محمد جواد العاملي في **مفتاح الكرامة**: «إن سؤر جميع البهائم من ذوات الأربع والطيور طاهر سوى الكلب والخنزير والكافر والناصب».

وحكم يد الناصب في حال المصافحة كحكم سؤره في حال المشاربة. فجميع كتب الفقه الشيعي -ذات الطابع الموسوعي في غالبها- تتناقل ما رواه الكليني في **الكافي** على لسان خالد القلانسي: «قال: قلت لأبي عبد الله [=جعفر الصادق]: ألقى الذمي فيصافحني، قال: امسحها بالتراب وبالحائط، قلت: فالناصب؟ قال:

(٨٣) السؤر: ما يبقى في الإناء من الماء.

اغسلها». وقد علل ابن حمزة الطوسي في **الوسيلة إلى نيل الفضيلة** إيجاب الغسل بأن «حكم الناصب كحكم الكافر، لذا يجب غسل الموضع الذي مسه رطباً بالماء، ثوباً كان أو بدناً». وقد استشهد الإمام الخميني بحديث القلانسي وعلق في **كتاب الطهارة** قائلاً: «هو في الناصب أشدّ»، إذ قد يكون «المسح في الذمي لإظهار النفرة»، ولكن قد يكون «الغسل في الناصب للنجاسة». أما محمد باقر الصدر فقد عمّم في **شرح العروة الوثقى** حكم غسل اليد على سائر أعضاء البدن من قبيل «حمل النجاسة على تمام أجزاء الناصب». ومثل هذا التعميم لنجاسة الناصب على كامل أعضاء البدن نجده أيضاً لدى القاضي التستري الذي قال في **إحقاق الحق**: «الأنجاس من الناصبة الذين لا يبالون في إزالة البول والغائط ولا يوجبون الاغتسال، بل يمسون أنفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون أخفافهم في وضوئهم ولو وطئت الأقذار».

ويمتد حكم النجاسة بطبيعة الحال، وكما في جميع الديانات التي تؤسس نفسها، أول ما تؤسسها، على طقوس المأكل والمشرب وفقه الحلال والحرام فيهما، إلى الذباحة. وهكذا روى الخوانساري في **جامع المدارك** عن الإمام الخامس محمد الباقر أنه «ذكر له الناصب فقال: لا تناكحهم ولا تأكل ذبيحتهم ولا تسكن معهم». وعن ابنه جعفر الصادق أنه قال: «ذبيحة الناصب لا تحلّ». وفي **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان** أفتى العلامة الحلي: «لا تحلّ ذبيحة الكافر وإن كان ذمياً، ولا الناصب». وقد استعاد الخميني هذا الحكم في **تحرير الوسيلة** فقال باختصار: «لا تحلّ ذبيحة الناصب. . . وإن أظهر الإسلام».

ويطالعنا باب الذباحة في موسوعات الفقه الشيعي بنقاشات مطولة حول ما يحلّ وما يحرّم في هذا الباب يلخصها المجلسي في **بحار الأنوار** بقوله: «اختلفوا في اشتراط إيمان الذابح زيادة على الإسلام، فذهب الأكثر إلى الاكتفاء بإظهار الشهادتين على وجه يتحقق معه الإسلام، بشرط ألا يعتقد [=الذابح] ما يخرجه عنه كالناصبي». وذلك ما ذهب إليه أيضاً ابن العلامة في **إيضاح الفوائد** حيث قال في باب الذباحة: «الذابح يشترط فيه الإسلام أو حكمه. . . فلو ذبح الكافر لم يحلّ. . . ولا يحلّ لو ذبحه الناصب».

وقد استتبع بباب الذباحة بابُ الصيد، فأفتى الشهيد الأول شمس الدين العاملي

في الدروس الشرعية في فقه الإمامة: «أما الناصب فلا يحل مصيده وإن سمّى». وذلك ما ذهب إليه أيضاً محمد أمين زين الدين في **كلمة التقوى**: «لا يحل الصيد إذا كان مرسل الكلب كافراً، سواء كان مشركاً أم كتابياً، وكذلك من هو بحكم الكافر كالغالي والكافر». وكذلك أفتى الخميني في **تحرير الوسيلة**: «لو أرسله كافر بجميع أنواعه أو من كان بحكمه كالنواصب لعنهم الله لم يحل أكل ما قتله».

وكما لا يحل طعام الناصب وشرابه، كذلك لا يحل إطعامه وإشرابه. في ذلك يقطع العلامة الحلي في **إرشاد الأذهان**: «لا يجوز إطعام الكافر ولا الناصب». وقد نسب المجلسي في **بحار الأنوار** إلى الإمام الباقر قوله: «من أشبع ناصباً ملأ الله جوفه ناراً يوم القيامة معذباً كان أو مغفوراً له». كذلك نسب إلى الإمام الصادق أنه قال رداً على سؤال زيد النرسي إياه: «جُعلت فداك ما تقول في السائل يسأل على الباب وعلى الطريق ونحن لا نعرف ما هو؟ فقال: لا تعطه... إلا أن يرقّ قلبك عليه، فتعطيه الكسرة من الخبز... فأما الناصب فلا يرقّن قلبك عليه، لا تطعمه ولا تسقه وإن مات جوعاً أو عطشاً، وإن كان غرقاً فاستغاث فغطِّسه ولا تُغثه».

وما يصدق على المأكل والمشرب يصدق على الإرث والجنازة. فقد أفتى العاملي في **الدروس الشرعية**: «لا يرث الكافر المسلم... ولا فرق بين الحربي والذمي والخارجي والناصبي». كما أفتى: «لا يغسل الكافر ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن، وكذا الناصب». وبدروه أفتى السيد البزدي في **العروة الوثقى**: «لا يجوز تغسيل الكافر وتكفينه... ودفنه بجميع أقسامه من الكتابي والحربي والمشرك والغالي والناصبي والخارجي والمرتد». وروى البهائي العاملي في **الحبل المتين** عن ابن أبي عقيل أنه قال «بوجوب التأخر خلف جنازة الناصبي لما روي عن استقبال ملائكة العذاب له». وأفتى الخميني أخيراً في **تحرير الوسيلة** بأنه «لا يجوز تغسيل الكافر ومن حُكم بكفره من المسلمين كالنواصب والخوارج» مثلما لا تجوز صلاة الميت «على الكافر ومن حكم بكفره ممن انتحل الإسلام كالنواصب والخوارج». كما عمم هذا الحكم على دية القتيل فقال: «جميع فرق المسلمين المحقة والمبطلة متساوية في الدية إلا المحكوم منهم بالكفر كالنواصب والخوارج».

وقد اختلف في موضوع شهادة الناصبي. فذهب الخوانساري في **جامع المدارك** إلى «عدم جواز شهادة الناصب» لأنه «ليس معروفاً بالصلاح» و«محكوم بالكفر».

ولكن فقهاء آخرين من الإماميين، ومنهم الخميني، تفادوا الكلام عن جواز أو عدم جواز شهادة الناصبي نظراً إلى وجود حديث عن الإمام الصادق، وآخر عن الإمام الرضا، مفاده أن «من ولد على فطرة الإسلام وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته». ولكن المحقق البحراني، مصنف **الحدائق الناضرة**، يرى أن هذين الحديثين لا يمكن التعلل بهما لإجازة شهادة الناصبي المولود على فطرة الإسلام، أولاً لأن الحديثين نفسهما قد خُرِّجا مخرج التقية»، وثانياً لأنه «لما كان الناصب بمقتضى مذهبهم (عليهم السلام) لا خير فيه ولا صلاح بالكلية، وجب إخراجه من المقام». وعلى أي حال فإن البحراني لا يتردد في أن يقطع بأن «الناصب حكمه حكم الكافر»، والحال أنه لا يجوز «إجراء شيء من أحكام الإسلام» على «الكافرين والناصبين. . . إلا أن يكون للتقية».

وربما كان أوسع باب تفرده موسوعات الفقه الشيعي لـ«إخراج الناصب والناصبة من المقام» هو باب النكاح. فليس تخلو موسوعة منها من إيراد حديث مشهور للإمام الصادق كان ساقه الكليني في **الكافي** على لسان عبد الله بن سنان: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب الذي قد عرف نصبه وعداوته هل يزوجه المؤمن وهو قادر على رده؟ قال: لا يتزوج المؤمن الناصبية ولا يتزوج الناصب المؤمنة». وعن عبد الله بن سنان أيضاً في رواية أخرى له عن الإمام الصادق «قال: سأله أبي وأنا أسمع عن نكاح اليهودية والنصرانية فقال: نكاحهما أحبّ إلي من نكاح الناصبية»[(٨٤)]. وفي رواية عن أبي بصير أنه قال: «تزوُّج اليهودية أفضل، أو قال: خير من تزوُّج الناصبي والناصبية». ويورد مصنف **وسائل الشيعة** على لسان سليمان الحمّار عن «أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينبغي للرجل المسلم منكم أن يتزوج الناصبية ولا يزوج ابنته ناصبياً». وقد نُسب إليه أيضاً القول: «احذروا الناصبة أن تظائروهم، ولا تناكحوهم ولا توادّوهم». وعلى لسان الفضيل بن يسار يورد الحر العاملي الجواب التالي للإمام الباقر: «قال: سألت أبا جعفر عن مناكحة الناصب والصلاة خلفه، فقال: لا تناكحه ولا تصلِّ خلفه». وعلى لسانه أيضاً أنه سأل

---

(٨٤) وبعبارة مشابهة نُسب إليه أنه قال رداً على سؤال سائله عن جواز الرضاع من الناصبية: «رضاع اليهودية والنصرانية أحبُّ إلي من رضاع الناصبية».

الإمام الباقر عن «المرأة العارفة هل أزوجها الناصب؟ قال (ع): لا، لأن الناصب كافر». وفي جملة ما يورد الحر العاملي أخيراً في باب «تحريم تزويج الناصب بالمؤمنة والناصبة بالمؤمن» حديث منسوب إلى النبي نفسه يقول فيه: «صنفان من أمتي لا نصيب لهم في الإسلام: الناصب لأهل بيتي حرباً وغال في الدين مارق منه»(٨٥).

وبديهي أن تتراكم، بعد هذه الأحاديث المنسوبة إلى الإمامين الباقر والصادق، أحكام فقهاء الإمامية في تحريم نكاح الناصب والناصبة. ولن نحتاج هنا إلى أن نورد منها -لتكرارها- سوى ما أفتى به الإمام الخميني وهو يعتصر خلاصتها عندما قال في **تحرير الوسيلة**: «لا يجوز للمؤمنة أن تنكح الناصب المعلِن بعداوة أهل البيت ولا الغالي المعتقد بألوهيتهم أو نبوتهم، وكذا لا يجوز للمؤمن أن ينكح الناصبة والغالية لأنهما بحكم الكفار وإن انتحلا دين الإسلام».

ومع ذلك، وما دمنا بصدد باب النكاح، فلا بد أن نتوقف عند بند أخير. فالإمام الباقر، الذي أمر بعدم مناكحة الناصب، هو نفسه من يجيز «مناكحة الناصب عند الضرورة والتقية» كما يذكر مصنف **وسائل الشيعة**. فعندما سأله العلاء بن رزين عن «جمهور الناس»، أي أهل السنة في المعجم الشيعي، قال: «هم اليوم أهل هدنة، تُردّ ضالتهم، وتؤدى أمانتهم، وتحقن دماؤهم، وتجوز مناكحتهم وموارثتهم في هذه الحال». والحال أن «هذه الحال» هي التي باتت مستثناة من الاستثناء في الأدبيات الشيعية المتأخرة. فالحر العاملي يستعير تعبيراً منسوباً إلى الإمام الرضا ليصف الناصبة بأنهم «ثغر من ثغور العدو»، ولذا كان دمهم ومالهم مباحين وفي ذلك يروي الشيخ الطوسي في **تهذيب الأحكام** على لسان اسحق بن عمار «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: مال الناصب وكل شيء يملكه حلال إلا امرأته، فإن نكاح أهل الشرك جائز». وفي ذلك أيضاً يروي الحر العاملي في **وسائل الشيعة** على لسان داود بن فرقد «قال: قلت لأبي عبد الله (ع): ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء

---

(٨٥) كما كنا لاحظنا أن الأدبيات السنية تضع على لسان الرسول لفظ «الرافضة» قبل أن يرى النور بقرنين، كذلك نرى الأدبيات الشيعية هنا تنسب إلى الرسول أسبقية نحت لفظ «الناصب».

لكيلا يشهد عليك فافعل». وعن جعفر الصادق أيضاً يروي المحقق البحراني في **الحدائق الناضرة**: «لولا أنا نخاف عليكم أن يُقتل رجل منكم برجل منهم -ورجل منكم خير من ألف رجل منهم ومائة ألف رجل منهم- لأمرناكم بالقتل لهم، ولكن ذلك إلى الإمام». وعلى لسان يزيد العجلي يروي مصنِّف **وسائل الشيعة**: «قال: سألت أبا جعفر (ع) عن مؤمن قتل رجلاً ناصباً معروفاً بالنصب غضباً لله يقتل به؟ فقال: لو رفع إلى إمام عادل لم يقتله». بل إن هناك فتوى على لسان الإمام العاشر علي الهادي النقي تذهب إلى أبعد من ذلك وتعتبر أن مجرد عدم الاعتراف بإمامة إمام من الأئمة كافٍ ليكون موجباً لقتل اللامعترف حتى وإن لم يكن «ناصباً معروفاً بالنصب». فقد روى محمد الكشي في **كتاب الرجال** عن علي بن حديد «قال: سمعت من سأل أبا الحسن (ع)(٨٦) فقال: إني سمعت محمد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذي أنت إمامنا وحجتنا فيما بيننا وبين الله، فقال: لعنه الله ثلاثاً وقتله أخبث ما يكون من قتلة، فقلت له: إذا سمعت منه ذلك أوَليسَ حلال لي دمه، مباح كما أبيح دم السابّ لرسول الله وللإمام؟ قال: نعم، حلَّ والله دمه... فقلت: أرأيت أنا لم أفعل ولم أقتله، ما عليّ من الوزر؟ قال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة من غير أن ينقص من وزره شيء».

وبناء على كل هذه الروايات الإمامية التي تجيز قتل الناصب وتبيح دمه، بل توجبه، أفتى ابن حمزة الطوسي في **الوسيلة إلى نيل الفضيلة** بأن النصب، أي «سب الأئمة الأطهار يوجب مهدورية الدم، فكل من سمع من سبهم فله أن يقتلهم إذا أمن الفساد».

وكذلك أفتى الميرزا جواد التبريزي في **صراط النجاة**: «الناصب هو الذي يظهر العداوة لأهل البيت عليهم السلام، ولا حرمة لدمه، وأما سابُّ النبي والإمام (صلوات الله عليهم) فقتله واجب مع الأمن من الضرر».

وذلك ما كان أفتى به أيضاً الإمام الخوئي: «الناصب الذي يجوز قتله عند أمن

(٨٦) في النص أنه أبو الحسن الأول، والصحيح الثاني. وفي الرواية إحالة إلى الإمام السابع موسى الكاظم بن جعفر الصادق الذي أبى الاسماعيليون الاعتراف بإمامته وتوقفوا عند إمامة إسماعيل الابن البكر لجعفر الصادق.

الضرر... ينحصر في سابّ النبي والإمام والصديقة الطاهرة... وفي جوازه يعني لزومه».

أما الإمام الخميني أخيراً فقد ذهب إلى ترجيح «إلحاق الناصب بأهل الحرب». وأهل الحرب عنده هم «الذين يُستحلُّ دماؤهم وأموالهم وسبي نسائهم وأطفالهم». ولكن فتواه لا تخلو من شيء من الغموض إذ أوردها في باب الكلام عن الخمس في غنائم الحرب، وقصرها لفظاً على المال دون الدم قائلاً في **تحرير الوسيلة**: «والأقوى إلحاق الناصب بأهل الحرب في إباحة ما اغتنم منهم... بل الظاهر جواز أخذ ماله أين وجد وبأي نحو كان».

ولا شك أنه وجدت في الأدبيات الشيعية محاولات اجتهادية لإخراج «الناصب» من دائرة الكفر، وبالتالي لعدم تجويز قتله واستباحة ماله وأهله، ولكن هذه المحاولات بقيت مهمّشة ومسفّهة من قبل التيار الغالب. ونموذج هذه المحاولات الاجتهادية نجده لدى محمد بن إدريس في كتابه **السرائر**. فبالإحالة إلى الخبرين المنقولين على لسان جعفر الصادق والقائلين: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وابعث إلينا بالخمس»، قال مصنف **السرائر** إن «المعني بالناصب في هذين الخبرين أهل الحرب لأنهم ينصبون الحرب للمسلمين، وإلا فلا يحل أخذ مال مسلم ولا ذُمي على وجه من الوجوه». ومن هنا أصلاً يتحاشى ابن إدريس في كتابه استخدام تعبير «الناصب» ويؤثر عليه تعبيراً ذا منزع غير تكفيري وغير حربي هو «المخالف». ثم إنه، وكما هو واضح من تعليقه، يُعرّف الناصب لا بأنه ذاك الذي ينصب العداوة لأهل البيت تخصيصاً، كما هو سائد في الأدبيات الشيعية، بل بأنه ذاك الذي ينصب العداوة للمسلمين عموماً، بلا تخصيص للشيعة دون السنة. ومن هنا وُجهت إليه الانتقادات. وممن ردّ عليه البحراني في **الحدائق الناضرة** قائلاً: «ولا يخفى ما فيه [=قول ابن إدريس] من القصور والضعف، أولاً لأن إطلاق الناصب على أهل الحرب خلاف المعروف لغة وعُرفاً وشرعاً، فإن الناصب لغة هو المُبغِض لعليٍّ عليه السلام، وثانياً لأن إطلاق المسلم على الناصب وأنه لا يجوز أخذ ماله من حيث الإسلام خلاف ما عليه الطائفة المحقة سلفاً وخلفاً من الحكم بكفر الناصب ونجاسته وجواز أخذ ماله وقتله». كما تصدى للردّ نعمة الله الجزائري مبدياً استغرابه من كون ابن إدريس قد اعتبر الناصب مسلماً وأنه بالتالي لا يجوز أخذ ماله، فقال في **الأنوار**

النعمانية: «ولكن أنّى لهم الإسلام وقد هجروا أهل بيت نبيهم؟». ولا ينكر الجزائري أن هناك روايات عن الأئمة تطلق على النواصب اسم الإسلام، ولكنه يرجع ذلك إلى التقية فيقول: «وأما إطلاق الإسلام عليهم في بعض الروايات فلضربٍ من التشبيه والمجاز، والتفاتاً إلى جانب التقية التي هي مناط هذه الأحكام». وذلك هو أيضاً الرأي الذي ذهب إليه حسين آل العصفور، فقال في **المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية** راداً على ابن إدريس: «إن الأخبار الناهية عن القتل وعن أخذ الأموال منهم صدرت تقية أو منّاً... والتحقيق في ذلك كله حِلُّ أموالهم ودمائهم في زمن الغيبة... وإن كل ما جاء عنهم عليهم السلام بالأمر بالكف فسبيله التقية أو خوفاً على شيعتهم»(٨٧).

لكن هنا لا بد من وقفة. فجميع هذه الأحكام التي تحفل بها موسوعات الفقه الشيعية والتي تبدأ بحصر الناصب في حظيرة النجاسة والرجاسة لتنتهي بتحليل دمه وماله واستباحة نسائه وأطفاله تبقى مع ذلك -ولحسن الحظ- في حالة **وقف تنفيذ**. وصمام الأمان الذي يحول دون تفعيلها هو مبدأ التقية. ورغم أن هذا المبدأ هو موضع تشنيع كبير من قبل الأعداء الألداء لـ«الرافضة» الذين هم «الناصبة»، فلا مجال للمماراة في ما له من دور حاسم في تعطيل تلك الأحكام بصورة مؤقتة نظرياً -ولكن مستديمة عملياً- أو إرجاء تنفيذها إلى الآخرة. هكذا كنا رأينا المحقق البحراني يبرر في **الحدائق الناضرة** إجراء أحكام الإسلام، وليس الكفر، على الناصبين على سبيل التقية. وعلى هذا النحو أيضاً يقر العاملي في **مفتاح الكرامة** بأن

---

(٨٧) كثيراً ما تعيب الأدبيات السنية الهجائية وغير الهجائية، على الشيعة اعتمادها مبدأ التقية. ولكن خلافاً للاعتقاد السائد ليست التقية اختراعاً شيعياً، وإن دانت بتأسيسها النظري للشيعة بسبب ما عانوا من اضطهاد على امتداد العصر الأموي والعباسي والأيوبي وشطر من العصر العثماني. فأول من أباح التقية هو الرسول نفسه. فقد ذكر ابن سعد في **الطبقات الكبرى** ومن بعده أبو نعيم الأصفهاني في **حلية الأولياء** أن القرشيين كانوا عذبوا والدي عمار بن ياسر حتى قتلوهما وهو ينظر، فلما حل عليه الدور في التعذيب «لم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر آلهتهم بخير. فلما أتى رسول الله قال: ما وراءك؟ قال: شر يا رسول الله، ما تُركتُ حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، فقال رسول الله: فكيف تجد قلبك؟ قال: أجد قلبي مطمئناً بالإيمان، قال: فإن عادوا فعد». وفي ذلك نزلت على ما يقال الآية ١٠٦ من سورة النحل: ﴿مَن كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن﴾.

«طهارتهم مقرونة بالتقية»، أو «شدة الحاجة إلى مخالطتهم». كما رأينا الخوئي والمازدراني يشرطان إجراء حكم القتل بـ«أمن الضرر». في حين أن عبد الله الماقاني يرجئ التنفيذ في **تنقيح المقال** إلى الآخرة بقوله: «وغاية ما يستفاد من الأخبار جريان حكم الكافر والمشرك **في الآخرة**[٨٨] على من لم يكن اثني عشرياً». أما المجلسي فقد أرجع في **بحار الأنوار** التحلل من بعض الأحكام إلى «التقية من السلطان والإشفاق على شيعته من أهل الصلح والعدوان». ورغم أنه كان في مقدمة القائلين من متأخري فقهاء الشيعة بأن الناصبة يجري عليهم «حكم المشركين والكفار في جميع الأحكام»، فإنه لم يستبعد جواز عدم إجراء هذا الحكم حملاً «على التقية»، ذلك أن «الله أجرى في زمان الهدنة حكم المسلمين عليهم في الدنيا رحمة للشيعة لعلمه باستيلاء المخالفين واحتياج الشيعة إلى معاشرتهم ومناكحتهم ومؤاكلتهم، فإذا ظهر القائم عليه السلام [=عند نهاية الغيبة] أجرى عليهم حكم المشركين والكفار في جميع الأمور».

ومسألة «قيامة القائم» هذه تستأهل منا وقفة. فلئن يكن من شأن التقية، المرهونة بميزان القوى الدنيوي، أن تعلق الأمر بقتل «النواصب» وأن تضعه في حالة وقف تنفيذ وترجئه إلى يوم رجعة المهدي ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، فإنه مع قيامة القائم يبطل حكم التقية ويدخل في حيز التنفيذ ما طال إرجاء تنفيذه. في ذلك يروي مصنف **بحار الأنوار** على لسان الإمام جعفر الصادق أنه قال لما سئل عن وضع «النواصب» في دولة القائم: «ما لمن خالفنا في دولتنا من نصيب، إن الله قد أحل لنا دماءهم عند قيام قائمنا، فاليوم محرَّم علينا ذلك، فلا يغرَّنك أحد، إذا قام قائمنا انتقم لله ولرسوله ولنا أجمعين». وفي رواية أخرى أنه قال: «إذا قام قائمنا عرضوا كل ناصب عليه، فإن أقرّ بالإسلام، وهي الولاية[٨٩]، وإلا ضربت عنقه أو أقر بالجزية فأداها كما يؤدي أهل الجزية». وفي رواية ثالثة أنه قال: «حين يقوم القائم يخرج موتوراً غضبان آسفاً لغضب الله على هذا الخلق، عليه قميص رسول الله (ص) وسيف رسول الله ذو الفقار[٩٠]، يجرد السيف على عاتقه ثمانية أشهر

---

(٨٨) التسويد منا.
(٨٩) لنلاحظ أن الإسلام يختزل في نص المجلسي هذا إلى الولاية حصراً.
(٩٠) ذو الفقار: سيف الرسول الذي تضاعفت قدسيته عند الشيعة بأيلولته إلى علي بن أبي طالب.

يقتل هرجاً، فأول ما يبدأ ببني شيبة[٩١] فيقطع أيديهم ويعلقها في الكعبة وينادي مناديه: هؤلاء سرّاق بيت الله، ثم يتناول قريشاً فلا يأخذ منها إلا السيف ولا يعطيها إلا السيف». ثم تعمّ المقتلة بقية المخالفين، وعلى رأسهم النواصب -ولكن كذلك الشيعة الغلاة والشيعة الزيدية- ولا يستثنى منها إلا من تاب. هكذا تضيف الرواية على لسان الإمام الصادق: «من تاب تاب الله عليه، ومن أسرَّ نفاقاً فلا يبعد الله غيره، ومن أظهر شيئاً أحرق الله دمه. ثم قال: يذبحهم والذي نفسي بيده كما يذبح القصاب شاته، وأومأ بيده إلى حلقه»[٩٢].

وعلى هذا النحو فإن عقيدة قيامة القائم، إن كانت تلعب دوراً ذرائعياً في تعليق أحكام القتل والاستئصال الجماعي وإرجاء تنفيذها إلى أجل غير مسمى، فإنها لا تسهم بالمقابل في تعزيز النزعة السلمية والتصالحية، بل تغذي على العكس نزعة إلى الكراهية غير مكفوفة من حيث الهدف، وإن تكن مكفوفة من حيث التفعيل. ومن هذا المنظور يمكن القول إن عقيدة قيامة القائم تقدم سنداً لاهوتياً للفقه الشيعي القائم على تنجيس «النواصب» قيام الفقه السني على تكفير «الروافض». والواقع أن ثقافة الكراهية المتبادلة هذه بين كبريي طوائف الإسلام تكتسب المزيد من السُّمية بما تقدمه المأثورات اللاهوتية من دعم وتعضيد للأدبيات الفقهية ولأحكام التنجيس والتكفير. ولئن كنا وفينا هذا الجانب حقه على جبهة حرب أهل السنة، فلتكن لنا وقفة أخيرة عنده على جبهة حرب أهل الشيعة. ولسوف نسوق هنا بعض الشواهد من لاهوت النفي الإمامي هذا حتى ولو بدا لبعضٍ ممن يقرؤنا أن مجرد استرجاع هذه الشواهد فيه تأجيج لنار ثقافة الكراهية الكريهة تلك.

فقد روى الكليني في **الكافي** عن عبد الحميد الوابشي أنه سأل الإمام الباقر

(٩١) بنو شيبة: بطن من قريش كانت آلت إليهم سدانة الكعبة.

(٩٢) في رواية أخرى يسوقها المجلسي على لسان بشير النبال أنه قال للإمام الصادق -كما لو من سبيل الاعتراض-: «إنهم يقولون إن المهدي لو قام لاستقامت له الأمور عفواً ولا يريق محجمة دم. فقال (ع): كلا والذي نفسي بيده، لو استقامت لأحد عفواً لاستقامت لرسول الله (ص) حين أدميت رباعيته وشجّ في وجهه، كلا والذي نفسي بيده حتى نمسح نحن وأنتم العرق والعَلَق، ثم مسح جبهته». ويتدخل هنا مصنف **بحار الأنوار** ليعلق: «العلق: الدم الغليظ، ومسح العرق كناية عن ملاقاة الشدائد التي توجب سيلان العرق والجراحات المسيلة للدم».

قائلاً: «إن لنا جاراً ينتهك المحارم كلها حتى إنه ليترك الصلاة فضلاً عن غيرها؟ فقال: سبحان الله وأعظم من ذلك ألا أخبرك بما هو شرّ منه؟ قلت: بلى، قال: الناصب لنا شرّ منه».

وشبيه هذا القول كان نسب إلى الإمام الصادق. فقد سئل عن شارب الخمر فقال: «ألا أنبئكم بشرّ من هذا؟ الناصب لنا شر منه، وإن أدنى المؤمنين(٩٣)، وليس فيهم دني، ليشفع في مائتي إنسان، ولو أن أهل السموات السبع والبحار السبع شفعوا في ناصبي ما شفعوا فيه».

ونسب علي بن يونس العاملي في **الصراط المستقيم** إلى الإمام الصادق قوله إن «النواصب عفاريت إبليس وشيعته»، وإلى الإمام الهادي قوله: «لا يصيب النور ناصبياً إلا عميت عيناه من ذلك النور وصُمَّت أذناه وخرس لسانه ويتحول عليه أشد من لهب النار». وإلى الإمام الباقر نسب مصنف **بحار الأنوار** القول: «إن الله عز وجل خلق المؤمن من طينة الجنة، وخلق الكافر من طينة النار... وطينة الناصب من حمأ مسنون».

وفي باب «الدعاء على الناصب» و«لعن الناصب المعلن والتبرؤ منه» أورد الفاضل الهندي في **كشف اللثام عن قواعد الأحكام** الدعاء التالي على لسان الإمامين الحسين والصادق: «اللهم اخز عبدك في عبادك، اللهم أَصلِه شرّ نارك، اللهم أذقه حر عذابك، اللهم إنا لا نعلم منه إلا عدو لك ولرسولك، اللهم فاحش قبره ناراً واحش جوفه ناراً وعجل به إلى النار، فإنه كان يوالي أعداءك ويعادي أولياءك».

وأورد مصنف **بحار الأنوار** على لسان الإمام الرضا الدعاء التالي: «يا الله، أسألك أن تصلي على محمد وآل محمد عليه وعليهم السلام... وأن تضاعف أنواع العذاب واللعائن على مبغضيهم وغاصبيهم... والناصبين عداوتهم... والناكثين لأتباعهم، اللهم فأبح حريمهم وألق الرعب في قلوبهم، وأنزل عليهم رجزك وعذابك ونكالك... وشدائدك ونوازلك ونقماتك... بمبلغ ما أحاط به علمك، وبعدد أضعاف أضعاف استحقاقاتهم من عدلك... في كل زمان ومكان، وبكل

---

(٩٣) المؤمن والمؤمنون هما في القاموس الإمامي مرادفان للشيعة والشيعيين، وهذا بمعنى المسلم والمسلمين، لأن من لم «يؤمن» لا يعتدّ من أهل الإسلام. وذلك هو حكم «النواصب» اللامؤمنين.

ـسان ومع كل بيان أبداً دائماً ما دامت الدنيا والآخرة».

ولكن الدعاء الأشهر والأكثر تداولاً في المأثورات الإمامية هو ذاك الذي يفيدنا ـمجلسي أن عبد الله بن عباس رواه عن علي بن أبي طالب وأن «الداعي به كالرامي مع النبي (ص) في بدر وأُحُد وحنين بألف ألف سهم». ونص الدعاء كالآتي: «اللهم ـعن صنمي قريش وجبتيها وطاغوتيها وإفكيها وابنتيهما، اللذين خالفا أمرك، وأنكرا ـحيك، وجحدا إنعامك، وعصيا رسولك، وقلبا دينك، وحرّفا كتابك، وعطلا ـحكامك، وأبطلا فرائضك، وألحدا في آياتك، وعاديا أوليائك، وواليا أعداءك، ـخربا بلادك، وأفسدا عبادك. اللهم العنهما وأنصارهما، فقد أخربا بيت النبوة، ـردما بابه ونقضا سقفه... واستأصلا أهله، وأبادا أنصاره، وقتلا أطفاله، وأخليا منبره من وصيه ووارثه... اللهم العنهم بعدد كل منكر أتوه، وحق أخفوه، ومنبر علوه، ومنافق ولّوه، وصادق طردوه، وإمام قهروه، ودم أراقوه، وحكم قلبوه، وإرث غصبوه... وحلال حرموه، وحرام حللوه... اللهم العنهما بعدد كل آية حرفوها، وفريضة تركوها، وسنة غيّروها وأحكام عطلوها، وأرحام قطعوها... اللهم العنهما في مكنون السر، وظاهر العلانية لعناً كثيراً دائباً أبداً، دائماً سرمداً لا انقطاع لأمده ولا نفاذ لعدده، لهم ولأعوانهم وأنصارهم، ومحبيهم والمسلمين لهم، والمقتدين بكلامهم، والمصدقين بأحكامهم.. اللهم عذبهم عذاباً يستغيث منه أهل النار، آمين!».

ولا نستطيع أن نختم في هذا المجال بدون أن نورد نص المحاورة التالية التي يقول مصنف **بحار الأنوار** إنه وجدها في بعض الكتب مروية عن أبي اسحق الليثي. ونحن نثبتها هنا بتمامها -على طولها- لأنها تلخص الجوهر «اللاهوتي»، إن جاز التعبير، لخلاف الشيعة مع السنة، فضلاً عما تشفّ عنه من براعة جدلية في التأويل وفي تخريج الوقائع لإنطاقها بعكس منطوقها على نحو يستحضر إلى الذهن جدليات الحِيَل الضميرية في اللاهوت المسيحي كما طوّرها اليسوعيون.

يقول المسمى إبراهيم بن أبي إسحق الليثي[٩٤]: «قلت للإمام الباقر محمد بن

(٩٤) أورد السيد مرتضى الأبطحي في كتابه **الشيعة في أحاديث الفريقين** الرواية نفسها ولكن مختصرة ومنسوبة إلى الشيخ الصدوق.

علي (ع): يا ابن رسول الله أخبرني عن المؤمن من شيعة أمير المؤمنين إذ بلغ وكمل في المعرفة هل يزني؟ قال عليه السلام: لا، قلت: فيلوط؟ قال: لا، قلت: فيسرق؟ قال: لا، قلت: فيشرب خمراً؟ قال: لا. قلت: فيذنب ذنباً؟ قال: لا. قال الراوي: فتحيرت من ذلك، وكثر تعجبي منه، قلت: يا ابن رسول الله إني أجد من شيعة أمير المؤمنين ومن مواليكم من يشرب الخمر، ويأكل الربا، ويزني ويلوط، ويتهاون بالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وأبواب البر حتى أن أخاه المؤمن يأتيه في حاجة يسيرة فلا يقضيها له، فكيف هذا يا ابن رسول الله؟ ومن أي شيء هذا؟ قال: فتبسم الإمام عليه السلام وقال: يا أبا إسحاق هل عندك شيء غير ما ذكرت؟ قلت: نعم يا ابن رسول الله، إني أجد الناصب الذي لا شك في كفره يتورع عن هذه الأشياء: لا يستحل الخمر ولا يستحل درهماً لمسلم، ولا يتهاون بالصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، ويقوم بحوائج المؤمنين والمسلمين لله وفي الله تعالى، فكيف هذا ولم هذا؟ فقال عليه السلام: يا إبراهيم لهذا أمر باطن، وهو سر مكنون، وباب مغلق مخزون، وقد خفي عليك وعلى كثير من أمثالك وأصحابك، وإن الله عز وجل لم يأذن أن يخرج سره وغيبه إلا إلى من يحتمله وهو أهله، قلت: يا ابن رسول الله إني والله لمحتمل من أسراركم، ولست بمعاند ولا بناصب، فقال عليه السلام: يا إبراهيم نعم أنت كذلك، ولكن علمنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو مؤمن امتحن قلبه للإيمان، وإن التقية من ديننا ودين آبائنا، ومن لا تقية له فلا دين له. يا إبراهيم لو قلت إن تارك التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً. ويحك يا إبراهيم إنك قد سألتني عن المؤمنين من شيعة مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وعن زهاد الناصبة وعبادهم، من ههنا قال الله عز وجلّ: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾[٩٥]. ومن ههنا قال الله عز وجل: ﴿عاملة ناصبة، تصلى ناراً حامية، تُسقى من عين آنية﴾[٩٦]. وهذا الناصب قد جُبل على بُغضنا، وردّ فضلنا، يُبطل خلافة أبينا أمير المؤمنين عليه السلام، ويُثبت خلافة معاوية وبني أمية، ويزعم أنهم خلفاء

(٩٥) الفرقان: ٢١.

(٩٦) الغاشية: ٤.

الله في أرضه، ويزعم أن من خرج عليهم وجب عليه القتل، ويروي في كذلك كذباً وزوراً، ويروي أن الصلاة جائزة خلف من غلب، وإن كان خارجياً ظالماً، ويروي أن الإمام الحسين بن علي صلوات الله عليهما كان خارجياً خرج على يزيد بن معاوية، ويزعم أنه يجب على كل مسلم أن يدفع زكاة ماله إلى السلطان وإن كان ظالماً. يا إبراهيم هذا كله رد على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وآله، سبحان الله قد افتروا على الله الكذب، وتقوَّلوا على رسول الله صلى الله عليه وآله الباطل، وخالفوا الله وخالفوا رسوله وخلفاءه. يا إبراهيم لأشرحن لك هذا من كتاب الله، الذي لا يستطيعون له إنكاراً ولا منه فراراً، ومن رد حرفاً من كتاب الله فقد كفر بالله ورسوله. فقلت: يا ابن رسول الله إن الذي سألتك في كتاب الله؟ قال: نعم، هذا الذي سألتني في أمر شيعة أمير المؤمنين صلوات الله عليه وأمر عدوه الناصب في كتاب الله عز وجل، قلت: يا ابن رسول الله: هذا بعينه؟ قال: نعم هذا بعينه في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. يا إبراهيم إقرأ هذه الآية: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض﴾(٩٧). أتدري ما هذه الأرض؟ قلت: لا، قال عليه السلام: إعلم أن الله عز وجل خلق أرضاً طيبة طاهرة، وفجر فيها ماء عذباً زلالاً، فُراتاً سائغاً، فعرض عليها ولايتنا أهلَ البيت فقبِلتْها، فأجرى عليها ذلك الماء سبعة أيام، ثم نضب عنها ذلك الماء بعد السابع فأخذ من صفوة ذلك الطين طيناً، فجعله طين الأئمة عليهم السلام، ثم أخذ جلّ جلاله ثفل ذلك الطين، فخلق منه شيعتنا، ومحبينا من فضل طينتنا، فلو ترك يا إبراهيم طينتكم كما ترك طينتنا لكنتم أنتم ونحن سواء. قلت: يا ابن رسول الله ما صنع بطينتنا؟ قال: مزج طينتكم ولم يمزج طينتنا. قلت: يا ابن رسول الله وبماذا مزج طينتنا؟ قال عليه السلام: خلق الله عز وجل أيضاً سبخة خبيثة منتنة، وفجر فيها ماء أُجاجاً مالحاً آسناً، ثم عرض عليها جلّت عظمته ولاية أمير المؤمنين عليه السلام فلم تقبَلْها، وأجرى ذلك الماء عليها سبعة أيام، ثم نضب ذلك الماء عنها. ثم أخذ كدورة ذلك الطين المنتن الخبيث وخلق منه أئمة الكفر والطغاة والفَجَرة، ثم عمد إلى

---

(٩٧) النجم: ٣٢.

بقية ذلك الطين فمزج بطينتكم، ولو ترك طينتهم على حالها ولم يمزج بطينتكم لما عملوا أبدا عملاً صالحاً، ولا أدوا أمانة إلى أحد ولا شهدوا الشهادتين، ولا صاموا ولا صلوا ولا زكوا ولا حجوا ولا أشبهوكم في الصور أيضاً. يا إبراهيم ليس شيء أعظم على المؤمن من أن يرى صورة حسنة في عدو من أعداء الله عز وجل، والمؤمن لا يعلم أن تلك الصورة من طين المؤمن ومزاجه. يا إبراهيم، ثم مزج الطينتين بالماء الأول وبالماء الثاني، فما تراه من شيعتنا من ربا وزنا ولواطة وخيانة وشرب خمر وترك صلاة وصيام وزكاة وحج وجهاد، فهي كلها من عدونا الناصب، وسنخه ومزاجه الذي مُزج بطينته، وما رأيته في هذا العدو الناصب من الزهد والعبادة والمواظبة على الصلاة وأداء الزكاة والصوم والحج والجهاد وأعمال البر والخير، فذلك كله من طين المؤمن وسنخه ومزاجه. فإذا عُرضت أعمال المؤمن وأعمال الناصب على الله، يقول عز وجل: أنا عدل لا أجور، ومنصف لا أظلم، وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني ما أظلم مؤمناً بذنب مرتكب من سنخ الناصب وطينه ومزاجه. هذه الأعمال الصالحة كلها من طين المؤمن ومزاجه، والأعمال الردية التي كانت من المؤمن هي من طين العدو الناصب، ويلزم الله تعالى كل واحد منهم ما هو من أصله وجوهره وطينته، وهو أعلم بعباده من الخلائق كلهم. قال: فكذلك يرجع كل شيء إلى أصله وجوهره وعنصره. فإذا كان يوم القيامة ينزع الله تعالى من العدو الناصب سنخ المؤمن ومزاجه وطينته وجوهره وعنصره مع جميع أعماله الصالحة ويردّه إلى المؤمن، وينزع الله من المؤمن سنخ الناصب ومزاجه وطينته وجوهره وعنصره مع جميع أعماله السيئة الردية، ويردّه إلى الناصب عدلاً منه جل جلاله وتقدست أسماؤه، ويقول للناصب: لا ظلم عليك، هذه الأعمال الخبيثة من طينتك ومزاجك، وأنت أولى بها، وهذه الأعمال الصالحة من طينة المؤمن ومزاجه، وهو أولى بها! ﴿اليوم تُجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب﴾(٩٨).

ولئن يكن المجلسي، في هذا النص الطويل المنسوب إلى جعفر الصادق قد أقام بين «الطينتين»، أي كبريي طوائف الإسلام، علاقة تنافٍ مطلقٍ ومن طبيعة مانوية جذرية، بحيث أن واحدتهما تُجسد الخير حتى وهي تقترف الشر، والأخرى تجسد

(٩٨) المؤمن: ١٧.

الشر حتى وهي تفعل الخير، فإن محدّثاً متأخراً آخر هو نعمة الله الجزائري لا يبدو راضياً عن هذه المانوية، وذلك بقدر ما تقيم في محصلة الحساب نوعاً من وحدة جدلية بين النقيضين، بل يغالي في لاهوت الاختلاف إلى حدّ نفي كل شكل من أشكال الوحدة، حتى ولو كانت هي الوحدة الضدية التي تجمع بين الموجب والسالب، ويعمّد الطينتين لا طائفتين متضادتين في دين واحد، بل ديانتين مختلفتين لا يجمعهما حتى إله واحد أو نبي واحد. هكذا يقول في نص قصير من كتابه **الأنوار النعمانية**: «إنا لا نجتمع معهم على إله ولا على نبي ولا على إمام. إن ربهم هو الذي كان محمد نبيه وخليفته من بعده أبو بكر. ونحن لا نقول بهذا الرب ولا بذلك النبي. إن الرب الذي خليفة نبيه أبو بكر ليس ربنا ولا ذلك النبي نبينا». كذلك يورد المصنف نفسه في كتابه **نور البراهين** حكاية عن الشيخ الصدوق أن بعض علماء العامة [=السنة] لما قالوا له في مجلس بعض الملوك: «إننا وأنتم على إله واحد ونبي واحد، وافترقنا في تعيين الخليفة الأول» كان جوابه: «ليس الحال على ما تزعمون، بل نحن وأنتم في طرف من الخلاف، حتى في الله سبحانه والنبي، وذلك أنكم تزعمون أن لكم رباً، وذلك الرب أرسل رسولاً خليفته بالاستحقاق أبو بكر، ونحن نقول: إن ذلك الرب ليس رباً لنا، وذلك النبي لا نقول بنبوته، بل نقول: إن ربنا الذي نصّ على أن خليفة رسوله عليٌّ بن أبي طالب، فأين الاتفاق؟»(٩٩).

يبقى بعد هذا كله أن نقول إن لفظ «الناصب» تعدّى في الأدبيات المتأخرة معناه المُضمَر والسالب الدالّ على منكر ولاية أهل البيت ليُطلق تصريحاً وإيجاباً على أهل السنة. وقد يكون أقدم ما وصلنا من نصوص من هذا المنظور هو ما صرح به القاضي نور الله التستري المتوفى سنة ١٠١٩ هـ(١٠٠) بقوله في كتابه **الصوارم**

---

(٩٩) لنا أن نلاحظ هنا كم اتجهت الأدبيات الشيعية المتأخرة نحو الغلو بالمقارنة مع النصوص الأولى المنسوبة إلى علي بن أبي طالب نفسه. فهذا الأخير كان كتب إلى أهل الأمصار يقص ما جرى بينه وبين أهل صفين فقال: «كان بدء أمرنا أننا التقينا والقوم من أهل الشام، والظاهر أن ربنا واحد ودينا واحد ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا، الأمر واحد إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان ونحن منه براء». (من رسائله في **نهج البلاغة**).

(١٠٠) أو بالأحرى المقتول جلداً بأمر من جهنكير شاه سلطان الهند التيموري، ولهذا يلقب بالشهيد الثالث.

المهرَقة: «لهذا يعبرون عن جمهور أهل السنة بالناصبة». وبدوره سيقول حسين آل العصفور المتوفى سنة ١٢١٦هـ[١٠١] في كتابه **المحاسن النفسانية**: «إن الأخبار المتناقلة عن الأئمة (ع) تنادي بأن الناصب هو ما يقال له عندهم سنياً... ولا كلام في أن المراد بالناصبة أهل التسنن». ولكن كان لا بد من انتظار الأزمنة الحديثة وانتصار الثورة الخمينية وقيام الحكم الثيوقراطي في إيران حتى تقام معادلة صريحة بين «النواصب» و«أهل السنة والجماعة». نموذج ذلك نجده لدى المستبصر محمد التيجاني السماوي التونسي الذي يقال إنه تشيع بعد أن كان سنياً[١٠٢]. فهو لا يتردد في عشرات المواضع من كتابه **الشيعة هم أهل السنة**[١٠٣] في التصريح بأن المراد بالناصبة «أهل السنة والجماعة» حصراً، وأنه «غني عن التعريف أن مذهب النواصب هو مذهب أهل السنة والجماعة»[١٠٤].

وصحيح أن التيجاني يحاول التخفيف من هذا التعميم بقوله: «إذا تكلمنا عن أهل السنة والجماعة فإننا لا نقصد بهم المسلمين المعاصرين... فهؤلاء أبرياء، وليس لهم في ما اقترفه السلف من ذنب ولا إثم، وقلنا بأنهم ضحايا الدس والتعتيم

---

(١٠١) هو أيضاً لقي حتفه غيلة بالسيف في عقر داره في البحرين.

(١٠٢) الاستبصار في اللاهوت الشيعي يرادف الاهتداء conversion في اللاهوت المسيحي. والمستبصر هو الاسم الذي تعمّد به الأدبيات الإمامية كل مسلم سني أو كل غير مسلم يعتنق المذهب الشيعي.

(١٠٣) صدر عام ١٩٨٨ وتعددت طبعاته، كما تعددت الردود عليه من الجانب السني، ومن هذه الردود: **كشف الجاني محمد التيجاني** لعثمان الخميس، و**الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال** لإبراهيم الرحيلي.

(١٠٤) لنلاحظ أن إصراره على استعمال تعبير «أهل السنة والجماعة» بدلاً من تعبير «أهل السنة» إنما يعود إلى اعتقاده -كما يدل عنوان كتابه بالذات- بأن «الشيعة هم أهل السنة». ذلك أن السنة في نظره سنّتان: «سنّة مزعومة» هي سنة أهل السنة والجماعة، و«سنة حقيقية» هي سنة الشيعة الإمامية. وفي ذلك يقول: «إن الاصطلاح الذي اتفق عليه مناوئو الشيعة وخصومهم وتسموا بـ«أهل السنة والجماعة» ما هي في الحقيقة إلا سنة مزعومة، سموها هم وآباؤهم، ما أنزل بها الله من سلطان، والنبي محمد (ص) بريء منها». وبالمقابل، إن «الشيعة الإمامية هم أهل السنة المحمدية، لأنهم تقيدوا في كل أحكامهم الفقهية بأئمة أهل البيت، الذين توارثوا السنة الصحيحة عن جدهم رسول الله (ص)، ولم يدخلوا فيها الآراء والاجتهادات وأقوال العلماء».

التاريخي الذي صاغه الأمويون والعباسيون وأذنابهم لمحق السنة النبوية وإرجاع الأمر إلى الجاهلية». ولكن هذا الاستدراك اللفظي يبقى بدون مكافئ مضمونيّ، لأن المصنّف لا يلبث أن يصرّح بأن «أهل السنة والجماعة هم الطائفة الإسلامية التي تمثل ثلاثة أرباع المسلمين في العالم». والحال أن نصاب الانتماء إلى هذه «الطائفة الكبرى» لا يتمثل فقط بتقديم أبي بكر وعمر وعثمان على عليّ في الخلافة، بل أيضاً وأساساً باتباع واحد من المذاهب الفقهية الأربعة. هكذا يقول في فصل تحت عنوان **التعريف بأهل السنة**: «هم الذين يرجعون في الفتوى والتقليد إلى أئمة المذاهب الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل... وحكام الجور هم الذين نصّبوا أئمة أهل السنة هؤلاء... وهؤلاء الأئمة الأربعة لم يكونوا من صحابة الرسول (ص) ولا من التابعين، ولا علم لهم بالسنة النبوية... وكانوا صنيعة السياسة الأموية... والتفّ حولهم كل من عادى عليّاً والعترة الطاهرة، وكان من أنصار الخلفاء الثلاثة وكل الحكام من بني أمية وبني العباس». ويؤكد التيجاني أن انتماء هؤلاء الأئمة الأربعة لم يكن إلى أهل البيت والعترة الطاهرة، بل إلى «تلك الطبقة البشرية التي تدنست بأوحال الفتنة وتغذت بألبانها المتلونة وشبت وترعرعت على أساليبها الماكرة الخداعة، وقلدتها أوسمة العلم المزيفة، فلم يبرز للوجود منهم إلا الذين رضيت عنهم الدولة ورضوا عنها».

وبالإضافة إلى الانتماء إلى «مذاهب الأئمة الأربعة» يضع مؤلف **الشيعة هم أهل السنة** تعريفاً إضافياً لأهل السنة والجماعة، ألا هو تبعيتهم لـ«السلف الصالح»، أي صحابة الرسول. والحال أن نصاب «السلف الصالح» عند مؤلفنا هو نفس نصاب الأئمة الأربعة: فعدا عن أنهم كانوا «كلهم من أنصار الخلفاء الثلاثة الذين ولدتهم السقيفة، أبو بكر وعمر وعثمان»، فقد «شهد التاريخ على البعض منهم بالزنى وشهادة الزور والارتداد وارتكاب الجرائم وخيانة الأمة». والحال أنه إذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة تقوم في مُقوّم أساسي من مقوماتها على مقولة عدالة الصحابة، فإن مؤلف **الشيعة هم أهل السنة** لا يتردد في أن يختم محاكمته بالقول بأن هذه المقولة «خرافة وهمية جاء بها أهل السنة والجماعة ليستروا على سادتهم وكبرائهم من الصحابة الذين أحدثوا في دين الله وغيّروا أحكامه ببدع ابتدعوها... وأهل السنة والجماعة باعتناقهم عقيدة الصحابة أجمعين قد أظهروا

هويتهم الحقيقية، ألا وهي مودة المنافقين والاقتداء ببدعهم التي أحدثوها ليرجعوا بالناس إلى الجاهلية».

هنا ينهض سؤال أخير: إذا لم يكن كل أهل السنة والجماعة من «النواصب» حسب الاستدراك اللفظي لمؤلف **الشيعة هم أهل السنة**، فمن هم الناجون من أهل السنة من هذا الحكم؟ فحتى لا يكون السني ناصبياً فلا بد أولاً ألا يعتقد بخلافة الخلفاء الثلاثة الأوائل، ولابد ثانياً ألا يكون منتمياً إلى أي مذهب من المذاهب الأربعة، الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، ولا بد ثالثاً وأخيراً ألا يكون من القائلين بمقولة عدالة الصحابة(١٠٥). ولكن هل هناك سني واحد تنطبق عليه هذه الشروط الثلاثة؟ ولأنه لا وجود لمثل هذا السني المثالي، فإن مصنف **الشيعة هم أهل السنة** لا يتردد في أن يؤكد بأن «الشيعة الإمامية» هم وحدهم «أهل السنة الحقيقية» لأنهم أحبوا حبيب الله في ضلال الأغلبية الساحقة من المسلمين».

وعلى هذا النحو تنتفي كل الفوارق الدلالية بين «أهل السنة والجماعة» كجماعة تاريخية أفرزتها الصراعات السياسية على الخلافة وارتبطت مصائرها بالنظامين الأموي والعباسي وبين «أهل السنة» التي تشكل اليوم «الطائفة الإسلامية الكبرى». وعلى هذا النحو أيضاً يمتنع التمييز بين الإحالة إلى التاريخ والإحالة إلى الواقع المعاصر، وتكتسب من ثم الأحكام التالية التي يصدرها مؤلف **الشيعة هم أهل السنة** تمام دلالتها كأقوال حربية سبق أن وجدنا نظائر لها في ترسانة الحرب الإيديولوجية واللاهوتية على الجبهة السنية:

-«إن كل من انتمى إلى ما يسمى بالخلافة الراشدة أو الخلفاء الراشدين واعترف بإمامتهم سواء في عهدهم أو في عصرنا فهو سني من أهل السنة والجماعة».

- «إن الذين يتسمون بأهل السنة ليس لهم في الحقيقة من سنة النبي شيء يذكر».

---

(١٠٥) وإن قال بها فعليه أن يحصر العدالة بمن عُرف بموالاته لعليّ وأهل البيت من الصحابة، وعددهم لا يتجاوز حسب المصادر الشيعية العشرة، ومنهم سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وياسر بن عمار والمقداد بن أسود والبراء بن عازب وبضعة آخرون.

- «يتبين لنا مرة أخرى أن أهل السنة والجماعة تركوا القرآن والسنة النبوية بتركهم الحق وهو علي بن أبي طالب (ع)».

- «مرة أخرى يتبين لنا أن أهل السنة والجماعة لا تربطهم بالرسول صلة ولا مودة، فمن فارق العترة فقد فارق القرآن، ومن فارق القرآن فلن تجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً».

خاتمة مؤقتة

ماذا يمكن أن نستنتج من هذا العرض المطول؟ إن الأمر لا يحتاج إلى كبير اجتهاد: فما يجري اليوم في العراق، وإلى حد ما في باكستان، وما يمكن أن يجري في السعودية أو في دويلات الخليج أو في إيران، أو حتى في تركيا، فيما لو ارتفعت يد الدولة القامعة أو الضابطة، لا يدع مجالاً للشك في أن الطائفية في الإسلام ليست حدثاً طارئاً ولا مصطنعاً بعامل خارجي: فهي قديمة قدم الإسلام نفسه. وحتى لا يبدو وكأننا نحمِّل المسؤولية للدين بما هو كذلك، فلنقل إنها ثابتة من ثوابت الإسلام التاريخي، بل هي الثابتة الأكثر استمرارية فيه، وإن خمدت جذورها أو اتّقدت تبعاً لتقلب موازين القوى الممسكة بمقاليد السلطة والدولة.

والسؤال، كل السؤال: كيف السبيل إلى تسوية العلاقات المتوترة دوماً، وإن الكامنة في ظاهرها تحت الرماد، بين طوائف الإسلام؟[١٠٦]

أعن طريق الديمقراطية كما ينادي محمد عابد الجابري الذي طالب ذات يوم بسحب كلمة العلمانية من قاموس الفكر العربي والاستعاضة عنها بشعاري العقلانية والديمقراطية؟

ولكن كيف السبيل إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بين طوائف الإسلام -فضلاً عن

(١٠٦) علماً بأنه لا وجود في أي دولة في العالمين العربي والإسلامي لمجتمع «نقي» طائفياً. فحتى دول المغرب العربي التي يعزى إليها مثل هذا النقاء لا تخلو -فضلاً عن الأقلية القومية الكبيرة الأمازيغية- من أقليات دينية وطائفية. فتونس والجزائر والمغرب تتواجد فيها أقليات يهودية ومسيحية. وليبيا وتونس تتواجد فيهما أقلية إباضية. وفي الجزائر توجد حتى أقلية درزية تتمثل في قبيلة بني عبس المتوطنة قرب تلمسان. ثم إن هذه الأقطار الأربعة لا تخلو جميعها من شيعة مكتومين ملتزمين -أو مُلزمين- بالتقية.

العلاقات بين الملة الإسلامية والملل الدينية الأخرى (ولا سيما منها المسيحية ولكن كذلك الصابئية والإيزيدية كما في العراق، والإحيائية كما في مثال السودان- هذا إذا اكتفينا بالإسلام العربي ولم نتعدّه إلى الإسلام الآسيوي حيث ينطرح السؤال نفسه بالنسبة إلى البوذية والهندوسية والكونفوشية والطاوية، الخ)؟[١٠٧].

أجل، كيف السبيل إلى عقلنة ودقرطة العلاقات بين الطوائف الإسلامية المتكارهة علناً أو سراً أو تقيةً في ظل تغييب متعمد للعلمانية التي ما جرى اكتشافها وتطويرها في مختبرات الحداثة الأوروبية إلا لتكون الدواء الشافي للداء الطائفي؟[١٠٨]

أنعالج الداء بغير دوائه كما يدعونا إلى ذلك مفكرو **الامتثالية الشعبوية**؟

وعلى سبيل الجدل لنسلّم لهم بحلهم الديمقراطي، أو الديموقراطوي بالأحرى Démocratiste. فنحن نعلم أن عماد الديمقراطية الأول هو صندوق الاقتراع. ولكن في وضعية طائفية لن يصوّت الناخبون إلا لممثليهم الطائفيين.

ونحن نعلم أن عماد الديمقراطية الذي لا يقل أولوية هو المنافسة السياسية بين الأكثرية والأقلية. ولكن نجع لعبة المنافسة هذه -وهي لعبة فعلاً وليست اقتتالاً كما في المنافسة الطائفية- مرهون ببقائها أفقية وببقاء الطرفين اللاعبين فيها مؤقتين في نصابهما الأكثري أو الأقلوي، بحيث يمكن لأقلية اليوم أن تصير أكثرية في الغد، وهكذا دواليك. والحال أن الأكثرية والأقلية في المنافسة الطائفية ثابتتان لا تتغيران -اللهم إذا تغير ميزان القوى الديمغرافي. ثم إنهما أكثرية وأقلية عموديتان تخترقان جسم المجتمع ولا ينحصر تنافسهما بقاعة المجلس النيابي. وعلاوة على هذا كله

---

(١٠٧) فيما يتعلق بعلاقة الإسلام بالأديان الأخرى، ولا سيما في البلدان المتعددة دينياً وطائفياً مثل الهند، لنلاحظ أن أحد الأسباب التي دفعت بمسلمي هذا البلد إلى الانفصال وتكوين دولة خاصة بهم تحت اسم باكستان أنهم ما كانوا يطيقون تقديس الهندوس للبقرة. وقد روى مصطفى النحاس في مذكراته أنه نصح محمد علي جناح، زعيم مسلمي الهند يومئذ، بأن يتفق مع نهرو «حتى يفوّت على المستعمرين الإنجليز الفرصة من جراء تفريق هذه الدولة إلى هندوك ومسلمين»، فأجابه جناح: «لا أستطيع أن أتفق مع نهرو لأن الهندوك يقدسون البقرة ويتبرّكون بروثها، ونحن نذبحها ونأكلها» (راجع: **مذكرات مصطفى النحاس**، منشورات العصور الجديدة، القاهرة ٢٠٠٠، ج١، ص١٢).

(١٠٨) وإن يكن هذا الدواء قد بقي غير ناجع حتى الآن -لنعترف بذلك- في الحالة الإرلندية المعقدة التي يتلبس فيها النزاع الطائفي طابعاً قومياً.

فإن المنافسة الديمقراطية تقوم على مفهوم **الخصم**، والخصم المطلوب التغلب عليه متقلب وقابل باستمرار لأن تتبدل هويته، على حين أن المنافسة الطائفية تقوم على مفهوم **العدو**، والعدو ثابت ولا تتغير هويته، ولا سبيل إلى التغلب عليه إلا بقمعه أو حتى باستئصاله. وإذا استحال ذلك رفع شعار: لا غالب ولا مغلوب، كما في مثال لبنان اليوم، وهو شعار من شأنه تأبيد المنافسة الطائفية يقيناً وتعطيل اللعبة البرلمانية احتمالاً، على نحو ما نشاهد هذه الأيام في هذا البلد الذي لا تزيدنا آلامه إلا حباً له.

وأخيراً هناك إشكال نظري خطير تثيره الديمقراطية المفصولة عن توأمها: العلمانية. فنحن نعلم أن كل فلسفة الديمقراطية وآليتها معاً تقومان على اعتبار الأمة أو الشعب هو مصدر التشريع. والحال أن الإسلام، كما هو سائد اليوم على الأقل، لا يعترف بمصدر آخر للتشريع سوى القرآن والسنة، بالإضافة إلى إلهام الأئمة الاثني عشر عند الشيعة.

وفي سياق إشكالية مصدر التشريع هذه يثور إشكالان آخران من طبيعة نظرية وعملية. الأول يتعلق بمسألة المساواة في العلاقات بين الجنسين، والثاني يتصل بنصاب العلاقات الجنسية في قانون العقوبات.

ففيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين، نحن نعلم أن هذه المساواة باتت من بديهيات الديمقراطية. والحال أن الشرع الإسلامي لا يقر للمرأة بهذه المساواة، لا في الإرث، ولا في الشهادة، ولا في الزواج، ولا في الإمامة التي يحجبها عنها حجباً تاماً(١٠٩).

---

(١٠٩) في سياق هذه اللامساواة المتعددة الوجوه التي ترزح تحتها المرأة في المجتمعات المحكومة - في أحوالها الشخصية على الأقل- بالشرع الإسلامي تحتل مسألة الإرث مكانة خاصة، لا من حيث أنها تنطق بلامساواة فاضحة فحسب، بل كذلك من حيث بعض الدور الذي تلعبه في ما قد يجوز لنا أن نسميه بـ«الحراك الطائفي». فمعلوم أن الفقه الشيعي، على خلاف الفقه السني، يثبّت حق البنت في الإرث كاملاً إذا لم يكن لها أخ أو إخوة ذكور. ولهذا لا يندر أن يتحول بعض الآباء عن مذهبهم السني الأصلي إلى المذهب الشيعي ليضمنوا حق بناتهم في الوراثة إن لم يكن لهم أبناء ذكور. ومن مشاهير من فعل ذلك في لبنان رياض الصلح رئيس الوزراء الأسبق وسليم الحص رئيس الوزراء السابق. والمثال الذي يجسّده هذا الأخير غني بالدلالات. ففضلاً عن أنه قد «تشيّع» كي يورث ابنته الوحيدة، فقد كان متزوجاً بمسيحية، ليلى فرعون، =

أما فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية فإن قانون العقوبات كما طورته الأنظمة الديمقراطية يميز تمييزاً حاسماً بين مفهوم **الخطيئة** ومفهوم **الجريمة**، ولا يعتبر بالتالي العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج أو العلاقات بين أفراد الجنس الواحد جريمة يعاقب عليها القانون[١١٠]. وبالمقابل، إن الشرع الإسلامي كما هو مطبّق اليوم، يعتبر الزنا أو الجنسية المثلية جرماً يستوجب السجن والجلد أو حتى القتل رجماً[١١١]. وبدون علمنة لقانون العقوبات، فإن الديمقراطية الجنسية، كما قد يجوز لنا أن نقول، تظل مستحيلة، كما يظل مستحيلاً أصلاً إلغاء العقوبات الجسدية من قانون العقوبات.

وبديهي أننا، في دفاعنا الحار هذا عن العلمانية، لا نهدف إلى أن نجعل منها **إيديولوجيا خلاصية** كما كنا فعلنا مع فكرة الوحدة العربية أو الاشتراكية بالأمس، وكما يُفعل اليوم مع فكرة الديمقراطية. ولن نكون أصلاً إلا واهمين فيما لو تصورنا أن العلمانية كافية وحدها، من حيث هي أساساً آلية سلبية تقوم على فصل الدين عن الدولة، لطيّ صفحة حرب طائفية مستمرة بالأفعال كما بالأقوال منذ أكثر من ألف سنة. فالعلمانية هي نفسها بحاجة، في الساحة العربية الإسلامية التي هي ساحتنا، إلى إعادة اكتشاف وتطوير وتكييف. فلئن قامت العلمانية في الغرب على أساس **التحييد الديني للدولة**، فإن العلمانية في المجال العربي الإسلامي لا بد أن تقوم أيضاً على **التحييد الطائفي للدين نفسه**. وذلك ما دام الدين -وهنا الإسلام- يتوزع لا إلى طوائف متباينة فحسب، بل أيضاً وأساساً متعادية متكارهة يقوم كيانها على

= وقد بقيت على دينها الأصلي إلى أن حانت ساعة وفاتها، فطلبت أن تعتنق الإسلام، وهذا ما لم يكن طالبها به قط. وقد عللت طلبها بأنها لا تريد أن تدفن إلى غير جانب قبره في مقبرة أخرى. ترى أمن حقي أن أهدي إلى ذكراها وإلى بادرة حبها الكبيرة تلك هذه الدراسة التي بين يدي القارئ والتي تريد، مهما بدت له قاسية، أن تساهم في التحول من ثقافة الكراهية الطائفية إلى ثقافة المحبة العابرة للطوائف؟

(١١٠) لهذا لا يتردد الإسلاميون المعاصرون في وصف القوانين الحديثة المعلمنة، التي تبيح الحرية الجنسية بين الراشدين ولا تجرّم الزنى أو الجنسية المثلية، بأنها قوانين «ديّوثية».

(١١١) من البلدان العربية التي تعاقب «جريمة» الجنسية المثلية بالإعدام المملكة العربية السعودية واليمن والسودان وموريتانيا، بينما تكتفي ليبيا بعقوبة سجن ٧ سنوات، والمغرب سجن ٣ سنوات. انظر في ذلك: رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة**، دار بترا للنشر، دمشق ٢٠٠٥، ص ١٢.

الضدّية المتبادلة وتعتمد في التعامل فيما بينها معجم التكفير والتنجيس. ففي التجربة الغربية كانت العلمانية مبسوطة اليد في مجال الدولة، مكفوفتها في مجال الدين نفسه. أما في الساحة العربية الإسلامية فلا بد أن تكون العلمانية مبسوطة اليد في المجالين كليهما. فهنا ليس المطلوب علمنة الدولة وحدها على مستوى السطح، بل أيضاً علمنة المجتمع على مستوى العمق. وعلمنة المجتمع إنما تعني تمكينه من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التعدد في الأديان وبشرعية تعدد الطوائف في الدين الواحد، وليعيد تأسيس جميع الأطراف، بما فيهم اللادينيون، في علاقة حوارية تقوم من جهة أولى على الاعتراف المتبادل -من موقع المساواة- بحق الاختلاف والتغاير، ومن جهة ثانية على الاستبعاد الجذري للاهوت نفي الآخر والمختلف. وبهذا المعنى الحواري، فإن العلمانية لن تكون مطالبة فقط بتوفير الحماية للتعددية الدينية والطوائفية في المجال العام، بل ستكون مطالبة أيضاً بإنجاز عملية إعادة تربية في المجال الخاص، كيما يغدو طلب ضمان الدولة لهذه التعددية صادراً عن المجتمع نفسه. وبدون هذه البيداغوجيا الطويلة النَّفَس فإن العلمانية قد تدخل في مأزق مسدود، إذ إن العمق المجتمعي اللامعلمن قد يرتدُّ عند أية سانحة على السطح السياسي المعلمن، كما تنذر بذلك المآلات الراهنة للتجربة العلمانية الكمالية الفوقية في تركيا.

من هنا نستطيع أن نتكلم، فضلاً عن ضرورة علمنة المجتمع، عن ضرورة علمنة الدين. فالدين -وهنا الإسلام- هو من أحوج الأديان اليوم إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي. فأصل الانقسام الطائفي في الإسلام سياسي وليس دينياً. وقد كان مداره -ولا يزال- على مسألتي الخلافة والإمامة. والحال أن الخلافة هي في جوهرها مسألة تاريخية. وما هو تاريخي قابل لأن يتقادم ولأن تُطوى صفحته مع مر التاريخ. ولا شيء أدل على أن الخلافة ليست من ضرورات الدين أن الإسلام بقي هو الإسلام على مر ستة قرون تصرمت بين قضاء التتار على الخلافة العباسية في بغداد سنة ١٢٨٥م وبين استعادة شعارها من قبل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني سنة ١٨٧٧. أما الإمامة عند الجناح الشيعي من الإسلام فهي بلا شك مسألة لاهوتية أكثر منها تاريخية. ولكن بحكم من أنها لاهوتية فإنها قابلة لأن تكون -إذا أعيد تأويلها من منطلق حديث- روحية خالصة. وعديدة هي على كل حال النصوص الشيعية التي تؤكد على روحية الإمامة، تمييزاً لها عن الخلافة التي ارتبطت من لحظة

الولادة الأولى بالسياسة وصراعات السياسة ومآسي السياسة. وبمعنى من المعاني يمكن أن نقول إن الإسلام المعلمن سيكون إسلاماً مروحناً أو معاداً روحنته[١١٢].

أضف إلى ذلك أن علمنة الدين هي وحدها التي تتيح للاهوت الإسلامي، بشقيه السني والشيعي، أن يتحرر من انئساره لمقولتي الرفض والنصب، ولازمتيهما التكفير والتنجيس. فنظراً إلى ارتباط هاتين المقولتين ارتباطاً جوهرياً بالخلاف السياسي على أولوية الخلفاء الأربعة الأوائل، فإن إحالة ملف هذا الخلاف إلى متحف التاريخ من شأنها أن تفتح الطريق أمام الإسلام السني والإسلام الشيعي إلى إعادة تأسيس نفسهما في علاقة احترام متبادل وإلى إسقاط مصطلحات الرفض والنصب، وبالتالي التكفير والتنجيس، من قاموسهما، والخروج بالتالي من فكّي كماشة الحرب الطائفية التي ما زالت مستمرة بالأفعال كما بالأقوال منذ أكثر من ألف سنة بين كبريي طوائف الإسلام.

وفضلاً عن «الروحنة»، ستتيح العلمنة الفرصة للإسلام كيما ينعتق من طوق التسييس والأدلجة الذي يكبّله به اليوم دعاة الإسلام السياسي بمختلف تياراتهم وتلاوينهم من خلال رفعهم وتطبيقهم شعار **إعادة الأسلمة** التي تعني عملياً تحويل الإسلام من **دين إلى إيديولوجيا**، وتحديداً إلى إيديولوجيا مناهضة للحداثة، مع كل ما يعنيه هذا التحويل من استئصال لما يمكن أن نسميه مع بعض الدارسين بالإسلام الشعبي. ونقصد بالإسلام الشعبي هنا ذلك الإسلام المتوارث الذي أضحت الممارسة العفوية والتلقائية -وبالتالي غير المؤدلجة- لشعائره على مدى مئات ومئات من السنين بمثابة فطرة ثانية لعموم معتنقيه ممن كانوا يتعرّفون أنفسهم من خلاله بدون وساطة أي وسيط سياسي أو إيديولوجي. والحال أن هذا الإسلام الشعبي، الذي كان لا يتعدى الممارسة الشعائرية حاله حال أية مؤسسة دينية أخرى في العالم، هو اليوم قيد انئسار وانحسار لصالح الإسلام المسيّس والمؤدلج. ولئن كان هذا الإسلام الأخير يشن حرباً شعواء غير مسبوقة على العلمانية، فما ذلك فقط لأنه يرفض مبدأها

---

(١١٢) عرف الإسلام بكلا جناحيه السني والشيعي تجربة روحية رائدة تمثلت بظاهرة التصوف. ولكن التصوف ما لبث أن تقلص في الأزمنة المتأخرة إلى مؤسسة طُرُقية تقنية ومستتبعة في الغالب من قبل السلطات القائمة، ناهيك عما اصطدم به من مقاومة وتبديع وتسفيه من قبل ممثلي الفكر «الأرثوذكسي» بمختلف تياراته، القديمة والحديثة، بدءاً من ابن حنبل ومروراً بابن الجوزي وابن تيمية وانتهاء بمحمد عابد الجابري.

الذي ينص على الفصل بين الدين والدولة، بل كذلك لأن العلمانية، بما يترتب عليها من فصل للروحي عن الزمني حتى على الصعيد الديني المحض، من شأنها أن تساعد الإسلام على فكّ نفسه من إسار التسييس والأدلجة وعلى استرداد وضعيته الطبيعية كوجدان جمعي شبه فطري.

ولا شك أننا سنبدو هنا في نظر القارئ وكأننا نقترح يوطوبيا جديدة. ولكن مثل هذه اليوطوبيا هي وحدها التي يمكن أن تلبي، على الصعيد الديني، متطلبات الحداثة التي بات البقاء خارجها يعني -فضلاً عن الغرق في مستنقع التخلف- السقوط في الهمجية كما يشهد على ذلك تطور الظاهرة الإرهابية في العقود الأخيرة. ومهما تطلب تحقيق هذه اليوطوبيا من عقود أو حتى قرون من السنين، فليس من سكة أخرى يمكن لها أن تسلكها سوى العلمنة. فوحده الإسلام المروحن على صعيد التجربة الفردية الشخصية، والإسلام غير المؤدلج على صعيد المؤسسة الدينية المجتمعية، يمكن أن يوفرا المناخ لتمخض إسلام غير مريض بعقدة الحداثة، ومنعتق من وسواس العداء لها، ومنفتح بالتالي على منجزاتها، وقادر على إغنائها بمساهمته النوعية.[١١٣]

ولهذا كله، وتماماً كما كنا قلنا عن الديمقراطية[١١٤]، فإن العلمانية ليست ثمرة برسم القطف، بل هي بذرة برسم الزرع. والتُّرْبة الأولى التي يمكن أن تُزرَع فيها هي التربية العلمانية. والحال أن التربية العلمانية لا بد أن تبدأ، في سياق عملية تحديث شاملة، من المدرسة الابتدائية -الخلية الأولى للمجتمع الحديث- قبل ترجمتها، أو بموازاة هذه الترجمة، إلى مادة أساسية في دستور الدولة، مع كل ما يترتب على ذلك من تعديل لمواد القانون المتعارضة والمبدأ العلماني. بل أكثر من ذلك بعد: إن العلمانية لن يكتب لها النجاح والنجع في العالم العربي -وفي العالم الإسلامي بشكل أعم- ما لم تقترن **بثورة في العقليات**. ففي صندوق الرأس، وليس فقط في صندوق الاقتراع، يمكن أن نشق الطريق إلى الحداثة بركيزتيها الأخريين: الديمقراطية

---

(١١٣) كان عبد الوهاب المؤدب هو الوحيد الذي تجرأ على الكلام عن «مرض الإسلام» في مواجهة الحداثة الغربية في كتابه الذي يحمل هذا العنوان نفسه، وإن تكن الترجمة العربية لهذا الكتاب قد صدرت تحت عنوان غير جارح: **أوهام الإسلام السياسي**.

(١١٤) في كتابينا: «**هرطقات**» و«**في ثقافة الديمقراطية**».

والعقلانية. ونحن نعلم، بعد كل التجارب الخائبة للإيديولوجيات الداعية إلى حرق المراحل، أن هذا مسار مستقبلي سيستغرق عشرات السنين في حال النجاح، وربما مئاتها في حال الفشل. ولكنه مسار لا مناص منه، وقد بات يفرض نفسه بمزيد من الإلحاح في زمن الارتداد العربي والإسلامي هذا إلى قرون وسطى جديدة.

العلمانية كجهادية دنيوية

عندما يدور الكلام عن العلمانية فغالباً ما يتم تناولها بوصفها آلية - من طبيعة قانونية في المقام الأول - للفصل بين الدين والدولة، وبالتالي لتسوية العلاقات بين الأديان المختلفة، كما بين الطوائف المختلفة داخل الدين الواحد. ولكن وجهاً آخر للعلمانية يمكن أن يكون مهماً كل الأهمية للعالم العربي-الإسلامي، وذلك من حيث أنها عنصر فاعل أساسي في **جدلية التقدم والتخلف**. فمن منظور هذه الجدلية حصراً، وبالعودة إلى الأصل الغربي للعلمانية كما للديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان وسائر مذاهب الحداثة، نستطيع أن نطرح السؤال التالي: لئن تكن أوروبا الغربية هي التي سبقت إلى اجتراح مأثرة الحداثة، فهل مرد تقدمها هذا إلى أنها كانت مسيحية، كما يرى ذلك بعض فلاسفة الحضارة ومن طاب لبعض المستشرقين أن يصطاد أطروحتهم هذه في المياه العكرة لما سيسميه صمويل هنتنغتون بـ«صدام الحضارات»؟ أم أن مرد تقدمها ذاك هو إلى أنها كانت هي السباقة أيضاً إلى التعلمن كما نرى نحن؟

وبالفعل، وفيما يخص الإطار الجيو-ثقافي، العربي-الإسلامي، فإن لهذا السؤال أهمية قصوى: فلئن تكن أوروبا الغربية قد تقدمت لأنها كانت مسيحية تحت مظلة كاثوليكية-بروتستانتية مزدوجة أو متناحرة[1]، فهذا معناه أن فرص القارة

(١) لنا أن نلاحظ أن هذه الدعوى الفلسفية والاستشراقية معاً تستبعد من حلبة السباق الحضاري أوروبا الشرقية التي كانت متقاسمَة في حينه بين روسيا الأرثوذكسية والإمبراطورية العثمانية الإسلامية السنية.

الجيو-ثقافية الإسلامية، العربية وغير العربية على حد سواء، في التقدم ستظل معدومة إن لم يكن إلى الأبد، فلأجل غير مسمى من الزمن. بل أكثر من ذلك بعد: فبما أن الإسلام يرتبط ارتباطاً تأسيسياً باللغة العربية، فإن العالم الإسلامي العربي سيبقى مستبعداً من حلبة السباق الحضاري أكثر حتى من العالم الإسلامي غير العربي، باعتبار صميمية علاقته اللغوية بالإسلام، على عكس حال باقي القارة الإسلامية التي قد تستطيع أن تنجز «فطامها» بسهولة أكبر، كما يشهد على ذلك المثال التركي بالأمس والمثال الماليزي اليوم.

أما إذا كانت أوروبا تدين بتقدمها لعلمنتها، لا لمسيحيتها، فهذا معناه أن فرص القارة الجيو-ثقافية الإسلامية، العربية وغير العربية على حد سواء، في التقدم ستكون موفورة بتمامها إذا أنجزت هذه القارة نفس سيرورة العلمنة التي أنجزتها القارة الجيو-ثقافية الأوروبية الغربية، وربما في مسافة زمنية أكثر قابلية للانضغاط بحكم المفعول التسريعي لقانون التطور المتفاوت والمركب(٢).

إذن ما الآليات التي تحكمت بمولد الحداثة الأوروبية؟ بل ما تعريف هذه الحداثة أصلاً؟

بين عشرات التعاريف التي يمكن أن تعطى للحداثة يستوقفنا من وجهة النظر التي تعنينا هنا التعريف الذي اقترحه مرسيل غوشيه عندما أقام بين التحديث والعلمنة علاقة ترادف: **الخروج من الدين**(٣). ذلك أن القارة الجيو-ثقافية الأوروبية الغربية

---

(٢) كان تروتسكي هو من صاغ قانون التطور المتفاوت والمركب هذا عندما لاحظ في كتابه عن **تاريخ الثورة الروسية** أن الأمم التي قد تدخل متأخرة إلى حلبة السباق الحضاري تستطيع أن تستدرك فواتها التاريخي وتحقق تطوراً مركباً لا بسيطاً وفق مبدأ التوالي الهندسي لا العددي، فتنجز في عشرات من السنين ما انجزته الأمم التي سبقتها إلى التقدم في مئات من السنين.

(٣) حذار من تفسير «الخروج من الدين» على أنه «خروج على الدين». فمقولة مرسيل غوشيه، التي ارتقت إلى نصاب المقولة الإبستمولوجية التأسيسية في السجالات حول الحداثة، لا تعدل إعلاناً على الطريقة النيتشوية عن موت الدين، بل تلحظ فقط، من خلال استقراء واقع المجتمعات الغربية الحديثة، أن المجال العام في هذه المجتمعات لم يعد يَتَبَنْيَن بالدين، وأن هذا الأخير قد باتت فاعليته محصورة بالمجال الشخصي. ومن هذا المنظور تحديداً فإن «الخروج من الدين» قد يكون ضرورياً حتى لعدم «الخروج على الدين»، لأنه السبيل الوحيد لعدم إقامة علاقة تعارض وتناف بين الإيمان الديني والحداثة، وذلك بقدر ما أن فصل الروحي عن الزمني، وبالتالي حصر

كانت مسكونة سطحاً وعمقاً بالدين، وما كان لها أن تشق طريقها إلى التحديث إلا بالقطيعة مع النظام المعرفي الديني للقرون الوسطى.

وهذه القطيعة هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلمنة sécularisation التي نستطيع أن نعرِّفها بدورنا، بالتضامن مع تعريف مرسيل غوشيه ولكن بالرجوع هذه المرة إلى مفردات المعجم العربي الإسلامي، على أنها **جهاد في سبيل الدنيا** كخيار بديل عن **الجهاد في سبيل الآخرة**(٤).

هذه الجهادية الدنيوية، التي لا نتردد في أن نقول بأنها أحدثت في مسار البشرية انعطافاً بمائة وثمانين درجة، تلبست شكل علمنة على مستويات عدة:

أولها - ومهما بدا ما في ذلك من مفارقة - هي **العلمنة الدينية**. فلوثر، بكسره احتكار الكنيسة الكاثوليكية للإيمان الديني، ردّ هذا الإيمان إلى الشخص البشري، وأوكل إلى عقله المتمتع بالسؤدد الذاتي مهمة تأويل النصوص المقدسة. وقد ترتبت على ذلك نتيجة خطيرة من منظور الحداثة: فالأب الذي صار هو المسؤول -لا الكاهن- عن التعليم الديني لأولاده، صار ملزماً بأن يتعلم قراءة النصوص المقدسة بنفسه وبأن يعلِّم هذه القراءة لأولاده بدورهم. وهكذا اقترن الإصلاح البروتستانتي بثورة حقيقية على صعيد محو الأمية وتحطيم احتكار رجال الدين لعملية القراءة والكتابة(٥).

وثانيها **العلمنة الثقافية**. فمنذ بوكاشيو (مؤلف **الديكاميرون**) في القرن الرابع عشر إلى رابليه (مؤلف **غرغنتوا**) في القرن السادس عشر تطورت حساسية أدبية جديدة، ذات منزع دنيوي ومنعتقة من ربقة التصور الديني للعالم. وهذه الحساسية الجديدة هي التي تمخضت، مع سرفانتس و**دونكيشوته** في القرن السادس عشر،

= الدين بالمجال الشخصي، يعتقان هذا الأخير من قيود التصورات الإيديولوجية المتقادمة بالضرورة مع تطور التاريخ والتثوير الدائم للعلم.

(٤) نؤثر هنا تعبير sécularisation المشترك بين اللغتين الإنجليزية والفرنسية على تعبير laïcisation الذي تنفرد به اللغة الفرنسية، لأنه أوضح دلالة منه على هذه النزعة الدنيوية.

(٥) بخصوص دور الإصلاح البروتستانتي هذا في الثورة التعليمية التي كان لها باع طويل في صنع الحداثة، راجع دراستنا عن كتاب عمانويل تود: **اختراع أوروبا**، في كتابنا **هرطقات**، منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧، ص ١٨٧-٢٠٣.

ودانييل دوفو وروبنسونه في القرن السابع عشر، عن ظهور نوع أدبي جديد هو الرواية التي هي بالتعريف فن متمحور حول الإنسان في مصائره الدنيوية.

وثالثها **العلمنة اللغوية**. فتلك الحساسية الأدبية الجديدة ترجمت أيضاً عن نفسها بالتمرد على لغة المقدس التي كانتها اللغة اللاتينية، وبتكريس اللغات العامية الدنيوية ورفعها إلى مستوى لغات قومية تكرس بدورها القطيعة، على مستوى الشعوب والدول، مع وحدة الكنيسة المسكونية وإمبراطوريتها المقدسة.

ورابعها **العلمنة «الإنسانية»**. ونحن نضع هذا النعت بين مزدوجين للإشارة إلى أنه، وإن يكن مضافاً من حيث الاشتقاق إلى الإنسان، فهو مضاف في الدلالة إلى «الإنسانيات» Humanités؛ وهو الاسم الذي أُطلق، في سياق العلمنة الثقافية واللغوية، على دراسة الآداب اليونانية والرومانية القديمة. والواقع أن الإنسانيات بهذا المعنى تعادل عملية إحياء حقيقية للثقافة الوثنية للعصور القديمة، وردّ اعتبارها كاملاً إليها بعد أن كانت تمثل بالنسبة إلى الثقافة الدينية المسيحية للقرون الوسطى ما تمثله «الجاهلية» بالنسبة إلى الإسلام[٦].

وخامسها **العلمنة العقلية**. في سياق هذه العودة إلى الجاهلية الوثنية أعيد اكتشاف الفلسفة اليونانية. والحال أن الفلسفة هي بالتعريف «التفكير بالعقل في العقل» من حيث أن العقل معطى أول ومطلق. ومع هذا الإعلان للسؤدد الذاتي للعقل كفّت الفلسفة عن أن تكون خادمة اللاهوت لتعمل في إمرة العقل وحده وتحت سيادته. وقد لا نغالي إذا قلنا إنه منذ تلك اللحظة التي باتت فيها سلطة العقل لا تعلو عليها سلطة أخرى، بدأ تاريخ جديد للإنسان من حيث أنه، بين سائر الكائنات الحية، هو الكائن الوحيد الذي يصنع نفسه بنفسه ويعيد خلق نفسه بنفسه بقوة عقله.

وسادسها **العلمنة العلمية**. ففي الوقت الذي تغيرت فيه صورة العالم القديم مع

(٦) إن هذا المصطلح «الجاهلية»، ذا المدلول الأخلاقي والهجائي الصرف، ما زال يقف حائلاً دون معاودة الثقافة العربية الحديثة الاتصال بتاريخها ما قبل الإسلامي، وهو ليس تاريخاً من «الجهل» بل من «العلم» بالأحرى في جملة الأقاليم التي فتحها المسلمون والتي كان سكانها، قبل أن تتعرب، ينطقون ويكتبون بالسريانية والقبطية، فضلاً عن اليونانية، لغة الثقافة العالمة.

اكتشاف كريستوف كولومب للقارة الأمريكية في نهاية القرن الخامس عشر، جاءت **الثورة الكوبرنيكية** لتسدد طعنة صماء إلى الصورة التوراتية للكون ولتحدث انقلاباً في المركزية بحيث فقدت الأرض حظوتها التي حبتها بها نظرية الخلق التوراتية/ الإنجيلية / القرآنية وغدت مجرد كوكب يدور بصَغار وجبرية حول مركزه الشمسي، بدلاً من أن تكون مركزاً تدور حوله وتتعبد له سائر أفلاك الكون. وهذه الثورة الكوبرنيكية، التي عززتها «الهرطقات» الكوسمولوجية لغاليليو الذي اضطر إلى جحد اكتشافاته العلمية تحت ضغط محاكم التفتيش، وجدت تتويجها في الانقلاب الذي لا يقلّ ثورية الذي أنجزه داروين في القرن التاسع عشر، والذي أجهز بصورة نهائية على قصة الخلق التوراتية عندما ردّ - وقد استغنى عن أسطورة آدم كأب للبشر - أصل الإنسان إلى الحيوان. ورغم كل إدانات الكنيسة وسائر الأجهزة الدينية في العالم، فإن الثورة الكوبرنيكية / الغاليلية / الداروينية استطاعت أن تكتسح جميع المقاومات وأن تكرس حق العلم، وبالتالي العقل البشري، في التحرر من الأساطير الغيبية وفي التثوير الدائم واللامتناهي للمعرفة الدنيوية.

وسابعها **العلمنة الطبقية**. فلأول مرة في التاريخ رأت النور طبقة دنيوية خالصة حصرت جهادها بالأرضيات دون السماويات، ومَحْورت فلسفتها حول المادة لا الروح، هي البورجوازية. ففضلاً عن تثويرها لتقنيات الإنتاج وللعلاقات الاجتماعية، أرست شكلاً جديداً للحكم يتمثل بالديمقراطية التمثيلية التي تستند إلى مرجعية **مباطنة**، محورها المواطن، لا إلى مرجعية **مفارقة** مصدرها إلهي. ولئن أمكن للبورجوازية أن تكون سباقة إلى رفع شعار العلمانية وأن تستغني بقدر أو بآخر، وبكيفية ثورية أو تدرجية، عن خدمات الكنيسة، فلأنها ولدت من الأساس كطبقة منتجة، على عكس الطبقة الإقطاعية القديمة الطفيلية التي كانت طفيليتها بالذات تجبرها على التحالف مع الطبقة الكهنوتية تمويهاً لواقعها وشرعَنَةً لاستغلالها. أضف إلى ذلك أن أسلوب إنتاجها بالذات كان يفكّها من أسر التصور الديني للعالم، وذلك بالتضادّ مع الطبقة المنتجة القديمة - أي الفلاحية - التي كان أسلوب إنتاجها، وهي، يربطها بالسماء، أو بالأحرى بمطر السماء الذي كان البشر يرهنونه - قبل أن يتطور علم الأجواء العليا - بإرادة إلهية.

وثامنها **العلمنة القانونية**. ففي نهاية القرن الثامن عشر جاء **إعلان حقوق الإنسان**

والمواطن الصادر عن الجمعية التأسيسية للثورة الفرنسية ليحوّل المركزية من الله إلى الإنسان، ولينقل مبدأ السيادة وحق التشريع من الله وخلفائه على الأرض إلى الأمة وممثليها في المجلس النيابي. وقد نصّ البند الثالث من **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** أن: «مبدأ كل سيادة يكمن أساساً في الأمة، ولا يحق لأي هيئة ولأي فرد (ولو كان الملك) أن يمارس السلطة ما لم تكن منبثقة صراحة عنها». ومنذئذ بات التشريع وما يستتبعه من سنّ للقوانين موضع تطوير وعقلنة دائمين بالاستناد إلى مرجعية بشرية خالصة، وطبقاً لحاجات الزمان والمكان، ومن منطلق القيم التي يحددها البشر لأنفسهم بأنفسهم دونما تقيد بوثنية أي نص أول(٧).

وتاسعها **العلمنة السياسية**. فتواقتاً مع العلمنة القانونية التي حصرت مبدأ السيادة بالأمة، واستتباعاً للعلمنة اللغوية التي كرست العامية لغة قومية، كان لا بد من اختراع وتكريس إطار جيوبوليتيكي جديد للدولة تمثل في ما سيُعرف لاحقاً باسم الدولة/ الأمة أو الدولة القومية التي قدمت الثورة الفرنسية نموذجها الأول قبل أن تعممها في شتى أنحاء أوروبا الغربية والوسطى، وحتى الشرقية، ثوراتُ ١٩٤٨ القومية والديمقراطية. وبديهي أن تبلور الدولة القومية جاء نتيجة مخاض طويل تمثل أولاً في تقلص السلطة الزمنية والرقعة الجغرافية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ثم في ظهور الممالك السلالية التي صادرت من بابا روما حق الحكم الإلهي، وبات ملوكها يصفون أنفسهم، أو يصفهم البابا نفسه تسليماً بالأمر الواقع، بأنهم ملوك

---

(٧) كنموذج على سعة نطاق العلمنة التي نجمت عن الثورة الفرنسية وشملت بلدان أوروبا الغربية نذكر جملة التدابير والقوانين التي صدرت عن جمهورية **الألب الغربية** التي جسدت نسخة مصغرة من الثورة الفرنسية. فهذه الجمهورية الصغيرة، التي قامت سنة ١٧٩٧ والتي ستصبح هي المملكة الإيطالية لاحقة، تجرأت على أن تقف موقفاً حازماً من الكنيسة في بلد يكاد يتطابق في الهوية مع المذهب الكاثوليكي، فرفعت أيدي الأساقفة عن التعليم ومالت إلى أن تجعل منه عاماً وإلزامياً تتولى الدولة الإنفاق عليه. وفضلاً عن أنها «ألغت امتيازات النبلاء، ومنعت التعذيب، وضمنت المساواة لليهود» فقد «جاهرت بطابعها الدنيوي، ففصلت فصلاً تاماً الدين عن الحقوق السياسية والمدنية، وصادرت وباعت أملاك الكنيسة، وسمحت بالزواج المدني، وأخضعت المواكب الدينية لرقابة مشددة، ومنعت قرع أجراس الكنائس ليلاً، ونزعت صور القديسين التي كانت تزين الشوارع، وأطلقت على الشوارع التي كانت تحمل أسماء القديسين أسماء علمانية جديدة» (نقلاً عن روبرت بالمر: ١٧٩٨ : **الثورة الفرنسية وامتداداتها**، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٣٧).

المسيحية[٨]. ولكن رغم هذه المرجعية الإلهية المعلنة فإن الممالك السلالية قد مهدت لتَعَلْمُن ولتَقَوْمُن الدولة في أوروبا، وذلك بقدر ما مثلت انشقاقات دولانية عن الإمبراطورية البابوية المقدسة، وهي الانشقاقات التي تطابقت حدودها في أغلب الحالات مع الحدود اللغوية القومية. وإنما في إطار هذه الانشقاقات المُرْكِسة عن المركز البابوي أمكن، بين ثورتي ١٧٨٩ و١٨٤٨، اختراع وتطبيق مبدأ سيادة الأمة التي لا تعلو على مرجعيتها الدنيوية أية مرجعية أخرى حتى ولو كانت من طبيعة لاهوتية. ومبدأ الدولة القومية المعلمنة هذا هو الذي سيحيل إلى متحف التاريخ آخر الإمبراطوريات المقدسة في التاريخ، سواء منها الإمبراطورية الإسبانية-البرتغالية الكاثوليكية التي انفصلت عنها مستعمراتها الأمريكية لتؤسس نفسها في دول قومية، أو الإمبراطورية النمساوية الكاثوليكية أيضاً، أو الإمبراطورية البروسية البروتستانتية، أو الإمبراطورية العثمانية الإسلامية السنية. وحتى الإمبراطوريات التي حافظت على وحدتها ولم تتفكك، مثل الإمبراطورية الروسية الأرثوذكسية، والإمبراطورية الصينية الكونفوشية، فقد كفت عن أن تكون مقدسة، ونسبت نفسها ومبدأ الشرعية فيها إلى إيديولوجيا دنيوية خالصة هي الماركسية[٩].

وعاشرها وآخرها **العلمنة الجنسية**. وربما تكون الكشوف التحليلية النفسية

---

(٨) كان الملوك لا يحكمون باسم الأمة أو باسم الشعب، بل باسم الله نفسه. وهذه الحاكمية الإلهية كانت تتمثل في ألقابهم. فعن ملك فرنسا كان يقال، رسمياً، إنه **الملك المسيحي جدا**، وعن ملك إسبانيا إنه **الملك الكاثوليكي**، وعن ملك إنجلترا إنه **حامي الإيمان**. وعلى جبهة الإسلام أيضاً كان الخلفاء العباسيون، ابتداء من الانقلاب المتوكلي، لا يلقبون أنفسهم إلا بالإحالة إلى الله: المنتصر بالله، المستعين بالله، المعتمد على الله، المكتفي بالله، المستعصم بالله...

(٩) لئن تكن الإيديولوجيا الماركسية قد شهدت سقوطاً مدوياً في العقد الأخير من القرن العشرين فليس من شك في أن هذا السقوط يعود، في أحد أسبابه، إلى أن الماركسية المطبَّقة أعادت تأسيس نفسها في ما يشبه أن يكون ديناً جديداً من طبيعة شمولية. ومن ثم نستطيع أن نقول إن هذا السقوط ترجم بدوره - ولو بعد طول تأخير - عن انتصار مبدأ العلمنة الذي يتعارض مع أي مبدأ مفارق للحاكمية، سواء أكانت حاكمية الله أم الحزب الواحد أم الزعيم الأوحد. وبمعنى من المعاني يمكن القول إن مبدأ العلمنة بات يتماهى سياسياً مع المبدأ الديمقراطي من حيث أن الديمقراطية ليست هي فقط حكم الشعب، بل كذلك حكم المتغير والمؤقت والنسبي والجزئي وما سوى ذلك من مفردات المعجم الأرضي، بالتعارض مع حكم الثابت والدائم والمطلق والكلي وما سوى ذلك من مفردات المعجم السماوي.

لسيغموند فرويد وحفرياته في قارة اللاشعور في مطلع القرن العشرين هي التي قدمت لهذه العلمنة ركيزة سيكولوجية مماثلة لتلك التي قدمتها للعلمنة العلمية الثورة الكوسمولوجية الكوبرنيكية والثورة البيولوجية الداروينية[١٠]. وقد تفتقت هذه العلمنة عن تحرير مزدوج للحياة الجنسية البشرية من ربقة الجريمة وربقة الخطيئة معاً. فباستثناء ممارسة الجنس مع القصَّر أو بالاغتصاب، لم يعد أي شكل من أشكال هذه الممارسة يعتبر جريمة يعاقب عليها القانون. يصدق ذلك سواء أعلى العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج أم على الممارسات الجنسية المثلية أم تلك الموصوفة بـ«الشاذة». وبالإضافة إلى رفع يد الكنيسة عن الحياة الجنسية للإنسان وإقرار مؤسسة الزواج المدني، فقد جرى قانونياً استبعاد مفهوم الخطيئة عن شتى أشكال العلاقات الجنسية، وتم إقرار الحرية التامة في هذا المجال، بما في ذلك حرية الاعتقاد بالخطيئة لدى المؤمنين، شريطة ألا يحدّ هذا الاعتقاد من حرية الآخرين في الممارسة الجنسية. وبمعنى من المعاني يمكن القول إن العلمنة الجنسية جعلت من الإنسان سيد جسده، مثلما جعلت منه العلمنة العلمية والفلسفية سيد عقله، بدون أية مرجعية مفارقة أو متعالية إلا لمن يريد أن يقيد ممارسته الجنسية عن طوع إرادة واختيار بمثل تلك المرجعية. وإنما ههنا، أي في مجال الممارسة الجنسية، يمكن أن نتحدث ليس فقط عن «خروج من الدين» بل كذلك حتى عن «خروج على الدين». فالأصل في الجنس المعلمَن هو الإباحة، والإباحة تلغي الخطيئة ومفهومها. وغني عن البيان أن هذه العلمنة الجنسية هي التي اصطمدت ولا تزال تصطدم بأعتى مقاومة من الكنيسة، وبشكل خاص في البلدان ذات الموروث الطُّهراني، ومن سائر الأجهزة الدينية الأخرى في العالم، لأنه بدون مفهوم الخطيئة أو الحرام يفقد الدين - ومعه كل سلطة دينية- ركيزة حيوية من ركائزه.

إن هذه السلسلة المتتامة من أشكال العلمنة - مقترنة بالثورة الصناعية-[١١] هي

(١٠) عن العلاقة العضوية بين هذه الثورات الثلاث أنظر القصة الرمزية الرائعة: **حكاية بلا بداية ولا نهاية** لنجيب محفوظ كما حللناها في كتابنا: **الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية**، دار الطليعة، ط. ٤، بيروت ١٩٨٨.

(١١) هل يمكن أصلاً فصل الثورة الصناعية، التي انفردت أيضاً أوروبا الغربية وحدها بالسبق إلى إنجازها، عن سيرورة العلمنة الشاملة؟ فككل ثورة فإن الثورة الصناعية تمثل نوعاً من قطيعة،

التي آلت بأوروبا الغربية إلى اجتراح مأثرة الحداثة، وهذا قبل أن تجد سيرورة العلمنة هذه تتويجها القانوني ابتداء من مطلع القرن العشرين في الإشهارات الرسمية لمبدأ فصل الدولة عن الكنيسة كما حدث في فرنسا عام ١٩٠٥[١٢].

هذا التمييز بين العلمنة كسيرورة تاريخية وحضارية وبين العلمانية كآلية قانونية ضروري لا لتفهم واقعة الحداثة الأوروبية وحدها، بل كذلك لتفهم واقعة تعلمن المجتمع بالتوازي والتواقت مع تعلمن الدولة في البلدان الأوروبية على خلاف ما حدث في روسيا البلشفية أو تركيا الكمالية حيث أجبرت الدولة المجتمع على اعتناق العلمانية وفرضتها عليه فرضاً كإيديولوجيا أو حتى كدين بديل.

وبالإحالة إلى العالم العربي-الإسلامي لنا أن نلاحظ أن جميع بلدانه قد عرفت أشكالاً متفاوتة من العلمنة، وإن لم يكن أي منها قد انتهى إلى إشهار علمانيته بصورة جذرية ونهائية[١٣]. ولئن تكن هذه البلدان متفاوتة تفاوتاً ملحوظاً في حظها من التقدم والتخلف، فلا شك أن أحد المعايير التي يمكن اعتمادها في قياس هذا التفاوت هي درجة التعلمن. فباستثناء البلدان الخليجية التي أنجزت قدراً من التحديث المادي

= وكما في كل قطيعة فإن الدور الأول يعود إلى العقل البشري. ووحده العقل الذي حررته العلمنة من قيد السلفيات والغيبيات يمكن أن يثور ويثوِّر معه التقنية ووسائل الإنتاج.

(١٢) أما أن العلمانية هي نفسها سيرورة تاريخية فإن فرنسا -وهي البلد الأكثر جذرية والأسبق إلى التعلمن في العالم- تقدم مثالاً على أنه ليس هناك صيغة واحدة وناجزة ونهائية للعلمنة. فعبثاً حاولت الدولة العلمانية الفرنسية أن تعيد تعميد مدنها وشوارع مدنها بأسماء دنيوية، ولكن الموروث الديني الضارب في القدامة كان ينبعث من رماده ويعيد فرض نفسه بقدر أو بآخر من النجاح. والشاهد على ذلك يقدمه مثلث الحي اللاتيني في باريس الذي لا تزال شوارعه تحمل أسماء قديسين: سان جرمان، وسان ميشيل، وسان جاك. كذلك لم تستطع الدولة المعلمنة الفرنسية أن تستبدل جميع الأعياد الدينية بأعياد مدنية. فإلى اليوم لا تزال فرنسا تعطل رسمياً إلى جانب عيد الثورة وعيد النصر وعيد العمل، بأعياد ذات طابع ديني صرف مثل عيد الميلاد والفصح وعيد صعود المسيح والعذراء وعيد العنصرة وعيد جميع القديسين. والعجيب أنه عندما أرادت الدولة أن تلغي عطلة عيد صعود العذراء (وهو عيد استحدثته الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٥٠) اصطدمت بمعارضة الاتحاد العمالي والحزب الشيوعي اللذين دافعا عن مبدأ العطلة بحد ذاته وليس عن العيد من حيث هو عيد ديني.

(١٣) ممن تصدى من الباحثين لدراسة ظاهرة تعلمن الدولة في العالم العربي-الإسلامي عزيز العظمة في كتابه **العلمانية من منظور مختلف**.

العمراني البحت بفضل عامل «برّاني» لا يقاس عليه هو المنّ النفطي، فلنا أن نلاحظ أن البلدان العربية الأقل تخلفاً هي بصفة عامة الأكثر تعلمناً، والبلدان الأكثر تخلفاً هي بصفة عامة أيضاً الأقل تعلمناً. ولكن خلافاً للدعوى التي يروج لها اليوم الأصوليون وبعض المفكرين الشعبويين الذين يسعون إلى استرضاء جمهور الأصوليين، فإنه لا وجود لأية دولة عربية علمانية، بما في ذلك بطبيعة الحال الدول ذات الأنظمة الدكتاتورية المشتطّة التي بات يطيب للأصوليين وللشعبويين على حد سواء نعتها بأنها علمانية، وهذا حتى يعللوا دكتاتوريتها الواقعية بعلمانيتها المزعومة(١٤).

وأما أنه لا وجود لأية دولة عربية علمانية بالمعنى الناجز للكلمة فالدلائل والقرائن عليه أكثر من أن تُحصى.

ونحن لن نتحدث هنا عن الدول الخليجية النفطية التي لم تخرج إجمالاً من تحت عباءة الدين، والتي يلعب بعضها أخطر دور في ما سنسميه إعادة تديين المجتمعات العربية. بل سنقصر كلامنا على الدول العربية الأخرى الموصوفة تارة بأنها تقدمية، وأخرى بأنها متعلمنة أومتلبرنة أومعتدلة. فجميع هذه الدول العربية تنص في دساتيرها إما على أن الإسلام هو دين الدولة، وإما على أن الإسلام هو دين رئيس الدولة، وإما على أن الإسلام هو المصدر الوحيد أو الرئيسي للتشريع.

هكذا ينص دستور كبرى الدول العربية وأسبقها إلى التحديث والتعلمن -ونعني

(١٤) الواقع أننا نستطيع أن نعكس العلاقة المزعومة بين الدكتاتورية والعلمانية. فخلافاً لما يروج له الأصوليون والشعبويون فإن الطبيعة الدكتاتورية للأنظمة العربية، ولاسيما منها ذات الأصول العسكرية، هي التي تجعلها تراوغ، بل تتراجع في موضوع علمنة الدولة كما المجتمع، هذا إن لم تسلك مسلك الممالأة الدينية تسوّلاً لنزر من الشرعنة التي تفتقدها افتقاداً تاماً. وحسبنا هنا أن ننوه بأن هذه الأنظمة الدكتاتورية لا تجرؤ، رغم كل عتوها وجبروتها، على أن تتصدى لظاهرة متفاقمة، وهي الأذان بمكبرات الصوت، مع أن التصدي لمثل هذه الظاهرة سهل من وجهة نظر دينية خالصة، باعتبار أن استعمال مكبرات الصوت في المآذن هو «بدعة» مستحدثة لم تعرفها المساجد قبل منتصف القرن العشرين. وقد كنا رأينا أن جمهورية ديمقراطية صغرى، مثل جمهورية الألب الغربية، لم تتردد في منع دق أجراس الكنائس ليلاً رغم التجذر العميق للشعب الإيطالي في الكاثوليكية (لنفتح هنا قوسين لنشير إلى أن الدولة العربية الوحيدة التي حظرت الأذان بمكبرات الصوت هي تونس البورقيبية. ويوم أصدر الحبيب بورقيبة قرار الحظر هذا لم يكن دكتاتوراً على طريقة العسكريين العرب، بل كان زعيماً وطنياً وشعبياً ذا شرعية ثابتة).

مصر- على أن (الإسلام هو دين الدولة. . . ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع).

وفي الوقت الذي يتميز فيه دستور الجزائر بدرجة عالية من التعلمن، بحكم قوة حضور موروثها القانوني من العهد الكولونيالي الفرنسي(وفرنسا هي الدولة السباقة الأولى الى التعلمن في العالم)، فإنه يفرد مع ذلك مادة تنص باختصار على أن «الإسلام دين الدولة».

ويصدق الأمر بالمثل على تونس. فلئن تكن هي أبكر الدول العربية إلى العلمنة النسبية لقانون الأحوال الشخصية، فقد نص دستورها على أن «الإسلام دينها»، وإن يكن هذا النص لا يخلو من التباس: إذ هل المقصود أن الإسلام هو دين تونس/ الشعب أم دين تونس/ الدولة؟

وبالمقابل، إن ثالثة دول المغرب العربي ذي الموروث الكولونيالي الفرنسي، أي المملكة المغربية، تجهر في دستورها بعدم علمانيتها من خلال إعلانه أن «المملكة المغربية دولة إسلامية. . . والإسلام دين الدولة. . . والملك أمير المؤمنين. . . وهو حامي حمى الدين. . . وشخص الملك مقدس لا تُنتهك حرمته».

أما الدولتان الصغريان في الشمال الإفريقي، ليبيا وموريتانيا، فإن دستور أولاهما ينص على أن شعبها كان ولا يزال «مستعيناً بالله متمسكاً بكتابه الكريم مصدراً للهداية وشريعة للمجتمع. . . والقرآن الكريم هو شريعة المجتمع في الجماهيرية الليبية». وتنفرد موريتانيا بين سائر الدول العربية باعتماد الإسلام في تسميتها بالذات: **الجمهورية الإسلامية الموريتانية**، وتنص في دستورها على أن «أحكام الدين الإسلامي هي المصدر الوحيد للقانون. . . ورئيس الدولة الإسلام دينه».

ومع أن دستور آخر دولة عربية إفريقية -ونعني السودان- يتميز عن سائر الدساتير العربية بإقراره بالتعددية الدينية (والإثنية) للشعب السوداني، فإنه يتضمن مع ذلك مادة تنص على وجوب أن «تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدراً للتشريعات التي تُسنّ على المستوى القومي وتطبّق على ولايات شمال السودان».

أما في المشرق العربي فتطالعنا أولاً حالة معكوسة تتمثل بلبنان. فميثاقه الوطني الذي يكرس الطائفية السياسية ينص على أن رئيس الجمهورية يجب أن يكون مسيحياً

ومن الطائفة المارونية، شريطة أن يكون رئيس الوزراء مسلماً ومن الطائفة السنية، ورئيس المجلس النيابي مسلماً ولكن من الطائفية الشيعية. أما سورية، أسبق دول المشرق إلى التعلمن والتحديث النسبيين، فعلاوة على أن دستورها ينص أن «الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع»، فإنه ينفرد بالنص على أن «دين رئيس الدولة الإسلام»[١٥].

واستلحاقاً بدول المشرق نستطيع أن نضيف اليمن التي ينص دستورها على أن «الإسلام دين الدولة، والشريعة الإسلامية مصدر جميع التشريعات».

وحتى دستور دولة فلسطين، التي لم تقم بعد، فإنه ينص بالمثل على أن «الإسلام هو الدين الرسمي في فلسطين» و«مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع».

أما أخيراً العراق فإن الدستور الذي كان معمولاً به في عهد صدام حسين ينص على أن «الإسلام دين الدولة». كذلك فإن الدستور الجديد المصاغ في عهد الاحتلال الأمريكي، والمعروف - على سبيل التنديد - باسم «دستور برايمر»، ينص على أن «الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساسي للتشريع... ولا يجوز سنّ قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام»[١٦].

وإذا تجاوزنا الدساتير إلى الممارسة فلنا أن نلاحظ - في معرض ردنا على الأطروحة الأصولية/ الشعبوية عن «الدكتاتورية العلمانية» - أن كبرى الدول العربية وأكثرها جمعاً، منذ الانقلاب الناصري عام ١٩٥٢، بين باطن من الدكتاتورية وظاهر من العلمانية لا تشترط الإسلام في دين رئيسها فحسب، بل أيضاً في كوادر الجيش

---

(١٥) على سبيل المقارنة لنلاحظ أن دولة متعددة دينياً وطائفياً، ولكن علمانية مثل الهند، لا تمنع دستورياً ولا واقعياً أن يكون رئيسها من الأقلية المسلمة، لا من الأكثرية الهندوسية، كما هو واقع الحال اليوم مع رئيسها عبد القلم.

(١٦) إنه لمما يلفت النظر أن هذه الاستمرارية الدستورية بين العهدين الصدامي والبرايمري تجد ترجمة لها في الموقف من العلم الوطني العراقي. فقد كان صدام حسين، في مسعاه إلى توظيف الدين في الشرعنة السياسية، قد عمد إلى «تديين» العلم العراقي - الموروث عن العلم «المعلمن» للجمهورية العربية المتحدة - من خلال الأمر بإضافة عبارة «الله أكبر» إليه. والحال أن العهد ما بعد الصدامي لم يجرؤ ليس فقط على إلغاء هذه الشارة الدينية، بل لم يجرؤ حتى على إلغاء الغلطة الإملائية التي تتمثل بوضع همزة قطع فوق ألف الوصل في كلمة: ألله.

العليا التي يحظّر على «المواطن» المصري القبطي الارتقاء إليها. بل أكثر من ذلك: فهذا المواطن نفسه -رغم أن مواطنته هذه تفترضه مساوياً كأسنان المشط لكل مواطن آخر في الحقوق- لا يحقّ له أن يشغل وظيفة متواضعة مثل تدريس اللغة العربية بحجة أن هذه اللغة هي لغة القرآن.

وعلى أي حال ليس هناك من دولة عربية واحدة لا تجعل من التعليم الديني تعليماً إلزامياً في جميع المدارس العامة وفي جميع المراحل التعليمية بلا استثناء. بل الأنكى من ذلك أنها توكِل هذا التعليم لا إلى مدرّسين «متعلمنين» أو متخرجين من كليات الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بل إلى خّريجي المعاهد الدينية وكليات الشريعة والجامعات الدينية ذات المنزع التقليدي الخالص- مثل الأزهر والزيتونة والقرويين- التي ترفع لواء المحافظة والسلفية وتتنكر حتى لحركات الإصلاح الديني التي قادها نهضويون من أمثال الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده(١٧). بل إن «الدينيات» تتخطى مجال التعليم الديني الصرف لتحتل مكانة الصدارة حتى في الكتب المدرسية «الدنيوية» مثل كتب القراءة واللغة والأدب والتاريخ والتربية الوطنية. وعلى هذا النحو يمكن القول إن **المدرسة العربية هي الخلية الأولى اليوم، في الدول العربية، لإنتاج وإعادة إنتاج الأصولية الدينية**، وإن في تفاوت ملحوظ تبعاً للدول ولدرجة «تعلمنها»(١٨).

---

(١٧) يضطلع الأزهر من هذا المنظور بالدور الأخطر. ذلك أن عدد الطلاب في جامعة الأزهر يتجاوز اليوم ١١٠ آلاف، كما يبلغ عدد طالبي التسجيل نحواً من ٤٥٠ ألف طالب. ولكن ما هو أبلغ دلالة بعدُ من تضخم الأزهر بما هو كذلك تكاثر المعاهد الابتدائية والإعدادية والثانوية التابعة له والمعروفة باسم المعاهد الأزهرية. فقد قارب تعداد طلبتها اليوم المليونين. وقد عرفت هذه المعاهد تطورها السريع الأول في عهد السادات، ثم تضاعفت سرعة تطورها في عهد مبارك ليتضاعف عددها من نحو ثمانمائة إلى نحو تسعة آلاف. وعلاوة على ذلك فقد أنشئت مئات من المعاهد الأزهرية في بلدان إفريقيا مثل نيجيريا وتنزانيا وكينيا وتشاد والصومال وجنوب إفريقيا وجزر القمر، ولاسيما السنغال التي تأوي اليوم أكثر من ٣٧٦ معهداً أزهرياً. بل امتدت حركة التوسع الخارجي هذه إلى آسيا، ولاسيما باكستان وإندونيسيا وماليزيا، وكذلك الهند والصين، وحتى إلى أوروبا وأمريكا.

(١٨) يمكن للقارئ أن يراجع في هذا الموضوع الفصل الممتاز عن «التربية والحداثة» الذي كتبه محمد الشرفي، وزير التربية والتعليم والعلوم في تونس بين ١٩٨٩ و١٩٩٤، في كتابه: **الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي**.

ثم إنه ليس هناك من دولة عربية واحدة ، حتى لو كانت موصوفة بأنها «تقدمية»، لا تجعل من الشرع الإسلامي بصورته التقليدية مصدراً أحادياً إلزامياً في مجال الأحوال الشخصية،مع كل ما يترتب على ذلك من تمييز وإجحاف بحق المرأة، ولاسيما في موضوع الإرث الذي يحدّ فيه حقها بنصف حق الرجل(١٩). وهذا ينطبق حتى على تونس البورقيبية، «المتعلمنة» إلى حد كبير في هذا المجال، لأنها تميّز هي أيضا تمييزاً حاداً بين الرجل والمرأة في الإرث، فتعطي الذكر ضعف حظ الأنثى(٢٠).

وباستثناء تونس هذه المرّة، ليس هناك دولة عربية واحدة، مهما تكن درجتها من التعلمن، لا تجعل شهادة المرأة بقدر نصف شهادة الرجل(٢١).

---

(١٩) الجدير بالذكر أن هذه القاعدة الفقهية التمييزية بين الجنسين تطبق حتى على غير المسلمين من مواطني الدول العربية، خلا لبنان الذي يطبق قواعد تشريعية متباينة تبعاً للانتماء الديني أو الطائفي للوريث أو الوريثة. وقد خرقت الدولة السورية مؤخراً هذه القاعدة عندما أعفت طائفة الروم الكاثوليك من تطبيق الشرع الإسلامي السني عليها في مجال الإرث، فصارت الكاثوليكية ترث بقدر ما يرث الكاثوليكي. ولكن هذا الاستثناء لم يشمل بالمقابل الطوائف المسيحية الأخرى مثل الروم والسريان الأرثوذكس، وهذا ما احدث بلبلة وحِراكاً مطلبياً في صفوفهم.

(٢٠) قد يكون ضرورياً هنا أن نتوقف لنشير إلى أن التشريعات المعمول بها من هذا المنظور في جميع البلدان العربية إنما تجد مرجعيتها **المفترضة** في الآية ١١ من سورة النساء: «للذكر مثل حظ الأنثيين». ولئن سوّدنا هنا كلمة **مفترضة** فلأن هذه الآية ،إذا أخذت في نسبيتها التاريخية، تبدو أكثر إنصافاً للمرأة بكثير من التشريعات السائدة اليوم في العالم العربي الإسلامي. فهذه الآية لم تنزل تاريخيا لتظلم المرأة، بل لتنصفها بالأحرى. فالمرأة العربية - كما يوضح جواد علي في دراسته الكلاسيكية: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** - ما كانت في الجاهلية ترث شيئاً، إذ كان كل الميراث يذهب إلى الابن البكر أو إلى الذكور القادرين على القتال. ومن ثم فإن الآية المذكورة ضمنت للمرأة حدّاً أدنى كانت محرومة منه حرماناً تاماً. والحال أن ضمانة قانونية للحدّ الأدنى لا تعني حدّاً للحدّ الأعلى - أي حدّ المساواة كما في الحالة التي نحن بصددها. ولكن ما حدث هو أن الاجتهادات الفقهية السلفية والتشريعات العربية الإسلامية، بدلاً من أن تأخذ بغائية تلك الآية، أخذتها بحرفيتها، وأخرجتها عن منطق نسبيّتها لتخلع عليها طابعاً مطلقاً. وهكذا، وبدلاً من ضمانة حد أدنى، جعلت من الحدّ الأدنى حدّاً أعلى ودائماً ديمومةً سرمديةً.

(٢١) غني عن البيان أن هذا التمييز في الشهادة بين الرجل والمرأة، الذي يخلّ إخلالاً خطيراً بمبدأ المساواة القانوني والديموقراطي بين الجنسين، إنما هو نتيجة إلزامية للتطبيق الميكانيكي للشرع الإسلامي الموروث من دون أي محاولة- ضرورية كل الضرورة هنا -لإعادة فتح باب الاجتهاد. وحسبنا هنا أن نشير إلى أن قاعدة نصفية شهادة المرأة ينطبق عليها نفس مبدأ النسبية التاريخية =

وليس هناك دولة عربية واحدة تبيح زواج المسلمة من غير المسلم. وإذا كانت تبيح زواج المسلم من غير المسلمة فإنها تشترط في أولادها منه التنشئة على دين زوجها. وهي على كل حال لا تبيح أن تدفن الزوجة غير المسلمة إلى جانب قبر زوجها المسلم، لأن جميع المقابر في العالم العربي الإسلامي تخضع لتفرقة من طبيعة أبارثيدية حقيقية تبعاً للاختلاف في الدين، بل حتى تبعاً للاختلاف بين الطوائف في الدين الواحد. ففي سوريا ولبنان مثلاً هناك مقابر للمسلمين وللمسيحيين وللدروز (كما لليهود قبل قيام إسرائيل)، ولكن للسنة مقابرهم الخاصة التي لا يدفن فيها الشيعي، وكذلك للشيعة مقابرهم الخاصة التي لا يدفن فيها السني، والأمر بالمثل بالنسبة إلى مقابر الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس والسريان، الخ. ثم إن اللامؤمن نفسه لا يملك خياراً في ألا يدفن في غير مقبرة طائفته الأصلية ووفق طقوسها الدينية، كما لا يملك أن يمتنع عن دفن جثّته وأن ينص في وصيته على إحراقها كما الحال في المقابر الأوروبية «المعلمنة».

بيد أن السلاح الأمضى في يد السلطة الدينية للتحكم بالحياة الجنسية والاجتماعية للبشر يبقى هو الزواج. ومع أن الزواج ليس في الإسلام «سراً» تحتكر الكنيسة تسييره كما الحال في المسيحية، فقد اصطدم إقرار الزواج المدني -ولا يزال- بمقاومة من المؤسسة الدينية الإسلامية لا تقل عتواً عن تلك التي اصطدم بمثلها في بلدان المسيحية الكاثوليكية. وحتى في بلد مثل لبنان متعدد الأديان والطوائف، فإن الراغبين في الزواج المدني يضطرون إلى عقده في قبرص. وعلى أي حال، إن الأولاد المتحدرين من زواج مدني يبقون في نظر المؤسسة الدينية العربية، سواء أكانت إسلامية أم مسيحية، أولاداً غير شرعيين، هذا إن لم يعتبروا أولاد زنا، ومحرومين بالتالي من حق الكنية والإرث معاً.

= الذي قلنا إنه ينطبق على آية الإرث. فالآية ٢٨٢ من سورة البقرة ضمنت هي أيضاً للمرأة الحق في نصف شهادة في زمن كان مضنوناً عليها فيه حتى بربع شهادة. وعلى أي حال، إن الآية المذكورة تحصر الشهادة بعقود الدين المحررّة لدى كاتب بالعدل. وبالمقابل، إن آية اللعان (الثامنة من سورة النور) - وبصددها يمكن إعادة فتح باب الاجتهاد لمن يريد إعادة فتحه - تنصّ نصاً صريحاً على التعادل التام بين شهادة الرجل وشهادة المرأة في موضوع أخطر بكثير من موضوع عقد الدين: ألا وهو موضوع «الزنا» باللغة العتيقة، أو «الخيانة الزوجية» بلغة أكثر حداثة.

وعلاوة على غياب الزواج المدني فإن ممارسة الحياة الجنسية في غير إطار الزواج الشرعي، أو بأشكالها المعدودة «شاذة» من قبيل الجنسية المثلية، لا تعتبر فقط مجرد خطيئة يحاسب عليها المؤمن في الآخرة، بل تعتبر أصلاً جريمة تعاقَب بالرجم حتى الموت، أو بالجلد، أو في أحسن الحالات بالحبس. ومن هذا المنظور المحدد فإن بعض البلدان العربية، ومعها بعض البلدان الإسلامية، تقدم في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا مشهداً مفجعاً لمجتمعات لا تزال تعيش وفق إيقاع القرون الوسطى وحساسيتها التي لا تجرحها همجية الرجم والجلد، مثلما ما كانت همجية المحارق تجرح حساسية أوروبا المسيحية القروسطية[٢٢].

وأخيراً، إن حرية العقل - التي هي المدماك الأول في بناء الحداثة - لا تزال في جميع البلدان العربية محدودة السقف بعدم الجهر بعدم الإيمان. بل إنها لا تزال محدودة السقف، كما في سودان النميري والترابي الذي أعدم محمود محمد طه شنقاً، بعدم الخروج على العقيدة القويمة ولو من منطلق إيماني واجتهادي مغاير. ومع أن كثرة من الدساتير العربية تنص على **حرية الرأي**، فإن القوانين السارية المفعول لا تزال تعتبر **جريمة الرأي** واحدة من أفدح الجرائم.

إذن ما من بلد عربي بعلماني، وإن يكن هناك بونٌ شاسع في درجة تعلمن كل بلد عربي على حدة. وبما أن العلمنة، كما رأينا في مثال أوروبا الغربية، هي آلية، ليس فقط للفصل بين الدين والسياسة، بل عتلة أيضاً وأساساً للإقلاع الحضاري، فلنا أن نلاحظ أن العجز الحالي للبلدان العربية عن هذا الإقلاع - في الوقت الذي تتهيأ فيه الصين والهند، بعد التنانين الصغيرة الأربعة، لتكرار المعجزة اليابانية - يمكن أن يرجع في أحد أسبابه على الأقل إلى توقف سيرورة العلمنة أو حتى تراجعها. والواقع أن استئناف هذه السيرورة - وصولاً إلى العلمانية الشاملة ولو في مستقبل غير منظور بعد - بات ضرورة مصيرية. فالعالم العربي، في عالم أقلعت

---

(٢٢) في الوقت الذي أكتب فيه هذه الكلمات، أي في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، أصدرت الحكومة الأفغانية المتعاونة مع قوات التحالف الغربي بياناً أكدت فيه استمرارها في تطبيق عقوبة الإعدام رجماً لا في حالات الاغتصاب فحسب، بل كذلك في حالات الزنا. ونلاحظ على كل حال أن المعجم العربي لم يخترع بعد لتسمية العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج الشرعي مفردة أخرى غير **الزنا** المثقلة بحمولتها الترجيسية القروسطية.

جميع قاراته وأشباه قاراته - خلا إفريقيا السوداء - لم يعد يملك حتى خيار المراوحة في مكانه. فما لم يتقدم فإنه مهدّد بالانكفاء نحو قرون وسطى جديدة. وليس من قبيل الصدفة أن القوى السياسية والإيديولوجية الموصوفة وصفاً غير مطابق بأنها «أصولية»، والعاملة من أجل تسريع عجلة هذا الانكفاء، لا تعادي شيئاً اليوم كما تعادي العلمنة والعلمانية. فهذه القوى الناشطة تحت لواء القدامة تدرك بنوع من حدس غريزي ما لا يدركه العقل الشعبوي السائد اليوم في أوساط النخب المثقفة العربية، وهو أن ما تسميه إعادة أسلمة المجتمع، أي تنقيته وتطهيره من أوشاب العلمنة «المستوردة من الغرب»، هي الطريق المضمون الذي يقود مباشرة إلى مقبرة الحداثة «الكافرة».

وبما أن هذه الحداثة كانت شرعت بالتسرب إلى العالم العربي خلال ما اصطلح على تسميته بـ«عصر النهضة»، فإن إعادة أسلمة المجتمع تلك ترتبط ارتباطاً عضوياً **بإعادة تديين الثقافة**. وإعادة التديين هذه هي أهم ما يميز المشهد الثقافي العربي في العقود الأخيرة. وقد أخذت إعادة التديين الثقافي هذه، في ما أخذت، وفي ما يتعلق بالثقافة العالمة المكتوبة، شكل إغراق للمكتبات بملايين النسخ الرخيصة الثمن أو حتى المجانية من الكتب التراثية ذات المنزع السلفي والحنبلي المتشدد، وكذلك شكل توظيف للتكنولوجيات الإعلامية الحديثة، ولاسيما شبكة الأنترنت المحقونة بمئات المواقع الدينية المتطرفة والمغذية، كما رأينا في الدراسة السابقة، لثقافة الفتنة الطائفية. أما على صعيد الثقافة الشعبية الشفهية فتتكفّل بإعادة التديين خطب المساجد التي أفلح الأصوليون في تخطيطهم للسيطرة عليها، والكاسيتات والأشرطة السمعية-البصرية التي أغرقت بها المكتبات والأسواق الشعبية وحتى البقاليات، وأخيراً الفضائيات التي تخاطب الملايين والملايين، بمن فيهم الأميون الذين يتجاوز تعدادهم في العالم العربي المئة مليون. ونخص بالذكر هنا قناة الجزيرة، أوسع الفضائيات العربية نفوذاً وتأثيراً باعتمادها استراتيجية ذكية تقوم على احتضان التعددية السياسية، التي يفتقدها أشد الافتقاد العالم العربي المحاصَر بالدكتاتوريات، لتمرير **واحدية دينية نكوصية**. وقد كانت الحاضنة المادية لإعادة التديين هذه هي الدولارات النفطية التي وظفت بمليارات ومليارات في خدمة استراتيجية الانتقاض على عصر النهضة وموروثه الثقافي،

وتحويل قيادة الفكر العربي المعاصر من الأفغاني والكواكبي وقاسم أمين والطاهر الحداد وفرح أنطون وطه حسين وسائر النهضويين إلى ابن تيمية وتلامذته من النيو-وهابيين، وإلى سائر مجددي السلفية المتزمتة في القرن العشرين بدءاً بسيد قطب وانتهاء بيوسف القرضاوي.

مسألة الخلافة

لعلّ مسألة الخلافة تختصر كل مأزق الفكر السياسي العربي المعاصر. فهي مسألة سلطة. ولاهوت السلطة، مهما ادعى لنفسه من صفة القداسة، هو لاهوت زمني. ومع ذلك فإنّ مسألة الخلافة طرحت نفسها على الفكر الفقهي القديم كما على الفكر السياسي الحديث، كما لو أنها مسألة روحية. وهذا التداخل بين الزمني والروحي هو ما يسم بعميق ميسمه الفكر العربي الحديث، السياسي منه وغير السياسي، بحكم انتمائه المزدوج إلى الفضاء العقلي اللاهوتي للقرون الوسطى والفضاء العقلي العلماني للأزمنة الحديثة.

وازدواجية الروحي والزمني في مسألة الخلافة وجدت ما يعززها، على الصعيد المنهجي، في ازدواجية الأيديولوجي والتاريخي. فالأيديولوجيات جنة الروحي، مثلما التاريخ أرض الزمني. ومن وجهة نظر أيديولوجية يمكن طرح مسألة الخلافة كمحض مسألة نظرية، مع كل ما تفسحه النظرية من حقل واسع للرؤى المثالية. وبالمقابل، ومن وجهة نظر تاريخية، تتعرى الخلافة من هالة التعالي، وتكفّ حتى خلافة الخلفاء الراشدين عن أن تكون مثالية إلى الحد الذي يُراد لها أن تكونه: أفلم يلق ثلاثة من أربعتهم مصرعهم غيلة؟

وبقدر ما يتسم الفكر العربي الحديث والمعاصر بقدرة عجيبة على التنقل الدائم واللامنضبط بين المستويين الواقعي والمثالي، فإنّ حاجته ماسة إلى **جرعات كبيرة من التاريخ**. ففي غرفة تشريح التاريخ تبدو الأشياء على غير صورتها في مرآة المثل الأعلى. وهذا يصدق بوجه خاص على الخلافة التي تتميز، كموضوع للبحث، بطلاق يعزّ مثيله بين النظرية والممارسة. وليس من قبيل الصدفة ألا يكون موضوع

الخلافة في الفكر العربي الحديث قد حسم رغم مرور ثلاثة أرباع القرن على إلغائها، ورغم مرور ثلاثة أرباع القرن أيضاً على صدور أول كتاب بالعربية تصدى للتنظير لإلغائها، وهو كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**» لعلي عبد الرازق.

من هنا أهمية المشروع الذي أخذه على عاتقه «فريق البحث المتعدد الاختصاصات حول المجتمعات المتوسطية الإسلامية» (Erism) بتخصيصه المجلد الثاني من «حوليات الإسلام الآخر»، التي تصدر عنه، لـ«**مسألة الخلافة**»[(١)]. فتحت إشراف ميشيل بوزدمير الأستاذ المحاضر في «المعهد القومي للغات والحضارات الشرقية»، شارك عشرون باحثاً من جنسيات متوسطية شتى - بينهم اثنان من العرب هما محمد أركون وجورج قرم - في إعداد ملف تاريخي شبه متكامل عن جملة الظروف التي مهدت لإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، وعن جملة ردود الفعل التي استثارها هذا الإلغاء في العالمين العربي والإسلامي، وعن المستتبعات النظرية التي ترتبت على واقعة الإلغاء، ولا سيما منها ما يتصل بفكرتي العلمانية والقومية.

أتاتورك وإلغاء مؤسسة الخلافة

ربما كان الغائب الكبير عن المناقشات التي واكبت وأعقبت - وصولاً إلى يومنا هذا - إلغاء الخلافة هو صانع الحدث نفسه: مصطفى كمال الملقب بأتاتورك، أي أبي الأتراك قاطبة. فباني تركيا الحديثة - أي القومية والعلمانية - هذا قد أصاب صورته شحوب كبير في الأدبيات المتداولة في الخطابين العربي والإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة التي شهدت، على صعيد الأنتلجنسيا، انفجار أعراض عصاب جماعي نكوصي، وعلى صعيد الجماهير اندياح موجة الأصولية.

كيف كان إدراك أتاتورك نفسه لفعل إلغاء الخلافة؟

إنّ ملف «**مسألة الخلافة**» يتضمن نصين فائقي الأهمية: الأول نص مقابلة أجراها مع «الغازي» - لقب أتاتورك الأول - صحافي فرنسي، هو موريس برنو، في صيف ١٩٢٣. والثاني نص الخطاب المطول الذي ألقاه أتاتورك أمام الجمعية الوطنية

---

(١) Michel Bozdémir (ED): La Question du Califat - Les Annales de l'autre Islam - N° 2, Institut National des Langues et Civilisations Orientales - Paris 1994, 370 pages.

الكبرى عام ١٩٢٧ في جلسة متعددة الحلقات دامت في مجموعها ٣٨ ساعة، وعرض فيه وقائع حرب استقلال وتكوين الجمهورية التركية الفتية والأسباب التي حدت به إلى إلغاء الخلافة العثمانية وطرد آخر الخلفاء، عبد المجيد، في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤، بعد أن كان اكتفى في مرحلة أولى، في ١٩٢٢، بإلغاء السلطنة كسلطة زمنية، وأبقى على الخلافة كسلطة روحية.

ومن مطالعة النصين تبرز لأتاتورك صورة هي غير تلك التي أعطيت له في الأدبيات اللاحقة المتعلقة بالصراع حول فكرة العلمانية: فهذه الأخيرة ما كانت تعني في حال من الأحوال في نظره، اللاتديّن، وكم بالأحرى الإلحاد، ودوافعه إليها كانت من طبيعة قومية بالأحرى وتتعلق بتحديث تركيا واستعادتها كرامتها بين الأمم.

وسوف نقدم هنا ترجمة للنص الأول ولمقتطفات من خطاب ١٩٢٧. وتحديداً منه ما اتصل بإلغاء الخلافة.

تصريح ١٩٢٣

قال موريس برنو في تقريره الذي نشرته في حينه «مجلة العالمين» (La Revue des deux Mondes) في عددها الصادر في ١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٤:

«كان يبدو على مصطفى كمال أنه ينتظر سؤالاً جديداً، وكان فضولي يتحرك إلى سماعه يحدد بنفسه الموقف الذي كان اتخذه إزاء المشكلة الدينية، فرجوته أن يشرح لي القصد من بعض التدابير التي اتخذتها حكومته، والتي كانت بدت في الغرب لا ثورية فحسب، بل أيضاً شبه منتهكة للقدسيات.

«أجابني الباشا: إنّ جميع التدابير التي اتخذناها تتلخص في تدبير واحد: لقد أعلنا سيادة الشعب. لا نلعب على الكلمات: فالدولة التركية اليوم هي بقدر أو بآخر جمهورية. إنه حقنا: فأين الضرر؟ تذكَّر أصولنا. إنّ أسعد فترة في تاريخنا هي تلك التي ما كان فيها ملوكنا خلفاء. ولقد اتفق لواحد من سلاطين تركيا أن استخدم قوته ونفوذه وثروته ليسند إلى نفسه الخلافة: كان ذلك محض عرض عارض.

«لقد أمر نبينا أتباعه بأن يهدوا أمم العالم إلى الإسلام، ولكنه ما أمرهم بتولي حكم هذه الأمم. فمثل هذه الفكرة ما دارت له قط في بال. إنّ الخلافة تعني الإدارة، الحكومة؛ ولو شاء خليفة أن يؤدي حقاً دوره، فيحكم ويدير جميع الأمم

المسلمة، فكيف يتأتى له ذلك؟ إنني أعترف بأنني لو سُمِّيت في مثل هذه الشروط خليفة لقدمت استقالتي حالاً.

«لكن لنرجع إلى التاريخ، ولنعتبر بالوقائع. لقد أنشأ العرب خلافة في بغداد، لكنهم أقاموا أخرى في قرطبة. لا الفرس ولا الأفغان ولا مسلمو أفريقيا اعترفوا قط بخليفة القسطنطينية. إنّ فكرة خليفة واحد، يمارس السلطة الدينية العليا على جميع شعوب المسلمين، هي فكرة قد خرجت من الكتب، لا من الواقع. إنّ الخليفة ما مارس قط على المسلمين سلطة مماثلة لتلك التي يمارسها بابا روما على الكاثوليك. فديننا ليس كمثل دينكم، لا في متطلباته ولا في انضباطيته. والانتقادات التي أثارها إصلاحنا الأخير تستلهم فكرة مجردة لاواقعية: فكرة وحدة الأمة الإسلامية. فهذه الفكرة ما وجدت لها ترجمة قط في الوقائع.

«لقد أبقينا على الخلافة احتراماً منا لتقليد قديم وموقور. إننا نكرِّم الخليفة. نقوم بمعاشه ومعاش أسرته. وأضيف أن الأتراك، في العالم الإسلامي، هم الأمة الوحيدة التي تكفل فعلياً معاش الخليفة. وأولئك الذين يدعون إلى خليفةٍ كونيّ امتنعوا حتى الآن عن أية مساهمة. إذن فما دعواهم؟ أن يتحمل الأتراك وحدهم أعباء هذه المؤسسة، وأن يكونوا هم وحدهم أيضاً من يحترمون السلطة العليا للخليفة؟ إنها لدعوى مغالية. . .».

قلت: إذن فسياسة تركيا الجديدة لا تبطن أي ميل أو أي طابع لاديني؟

– إنّ سياستنا ليست فقط بعيدة عن أن تكون لادينية، بل إننا نشعر أيضاً أنه ما زال ينقصنا، من المنظور الديني، شيء ما.

– هل لسيادتكم أن يشرح لي فكرته أكثر؟

– ينبغي أن يصير الشعب التركي متديناً أكثر، أقصد متديناً بقدر أكبر من البساطة. إنّ ديني، الذي أؤمن به إيماني بذات الحقيقة، لا ينطوي على شيء يناقض العقل، أو على شيء يمكن أن يقف عقبة أمام التقدم. والحال أنه لا يزال هناك وسط هذا الشعب الآسيوي، الذي أعاد إلى تركيا استقلالها، دين معقد، مصطنع، دين خرافة وأباطيل. لكن هؤلاء الجهلة، هؤلاء المساكين، سيتنورون بدورهم. وإذا لم يصلوا إلى النور، فسيكون في ذلك خسرانهم وهلاكهم. ولسوف ننقذهم».

خطاب ١٩٢٧

عندما ألقى أتاتورك، بعد أربع سنين، خطابه المطول أمام الجمعية الوطنية الكبرى بأنقرة، كان الحكم قد استقر له كرئيس للجمهورية على أساس نظام الحزب الواحد. وقد كان خطابه بمثابة تصفية حساب شخصية وتاريخية، ولكنه ما كان يخلو من عنف لفظي ونزعة كفاحية تمهيداً، كما يتبين من نهاية الخطاب، لتثبيت مبدأ العلمانية في دستور الدولة وحذف المادة التي تنص منه على أن الإسلام دين الدولة، وهو ما سيتم عملياً في ١٩٢٨. وما لم نأخذ هذه النية بعين الاعتبار فلن نفهم لماذا توقف أتاتورك مطولاً في خطابه عند «فضيحة» فرار محمد السادس، الخليفة ما قبل الأخير من قصره في الآستانة وطلبه الحماية البريطانية ومغادرته الأراضي التركية على متن سفينة حربية انكليزية، مما أثار في حينه حفيظة أعضاء الجمعية الوطنية الكبرى، فقرروا، بناء على توجيه من أتاتورك، خلعه وإلغاء منصب السلطنة وتعيين عبد المجيد أفندي خليفة «روحياً» محله. وهذا قبل أن تعود الجمعية الوطنية نفسها إلى الاجتماع في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤ لتقرر طرد الخليفة الجديد ونفيه مع أسرته خارج البلاد ولتلغي منصب الخلافة ولتعلن تركيا جمهورية.

عن هذا الحدث الكبير في تاريخ العالم الإسلامي قال أتاتورك وهو يستعيد مداخلته أمام الجمعية الوطنية في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢:

«في معرض كلامي عن تاريخ الإسلام وتاريخ تركيا، وبالاستناد إلى الوقائع التاريخية، شرحت أنّ الخلافة والسلطنة قابلتان للفصل واحدتهما عن الأخرى. وأنّ الجمعية الوطنية الكبرى تستطيع أن تحوز السيادة القومية. وقد أبرزت أن هولاكو، بقتله الخليفة المستعصم، قد وضع نهاية للخلافة، وأنه لولا أن «يفوز»، فاتح مصر في العام ٩٢٣ للهجرة، لم يعلق أهمية على لاجئ يحمل لقب الخليفة(٢)، لما كنا ورثنا هذا اللقب إلى أيامنا هذه.

«بعدئذ أحيلت المقترحات المتعلقة بالمسألة إلى ثلاث لجان: لجان القانون الدستوري والشريعة والعدل.

«اجتمعت اللجان في قاعة. وبعد انتخاب الخوجا مفيد أفندي رئيساً، شرعت

(٢) هو الملقب بالمتوكل على الله، ولنا إلى هذه النقطة عودة.

بالتداول وادّعى خوجايات لجنة الشريعة أنّ الخلافة لا يمكن أن تفصل عن السلطنة. وكان مستندهم في ذلك السفسطات والسخافات المعروفة. ولم يجرؤ أولئك الذين كانوا يريدون دحض هذه الادعاءات على أخذ الكلمة. وكنا نتتبع المداولات من ركن في المجلس النيابي الذي كان غاصاً. وكان واضحاً أنه ليس لنا أن ننتظر أن تتمخض هذه الطريقة في مناقشة المسألة عن النتيجة المرامة. وكان الأمر بالنسبة إليّ واضحاً. طلبت في النهاية الإذن بالكلام من رئيس اللجنة المشتركة، واعتليت الخوان الذي كان أمامي، وأدليت بأعلى صوتي بالتصريح الآتي: «سادتي - قلت - إنّ السيادة وحق الملك لا يمكن أن يقلدا كائناً من كان، أي أول قادم، غب مناقشة أكاديمية. إنّ السيادة لا تكتسب إلاّ بالقوة والسطوة والعنف. وإنما بالعنف استولى بنو عثمان على السلطة وملكوا على الأمة التركية واستمروا في هيمنتهم قروناً ستة. والآن، إنّ الأمة هي التي تتمرد على هؤلاء الغاصبين وتضعهم في مكانهم وتستعيد بنفسها، وفعلياً، ممارسة سيادتها. هذه حقيقة واقعة. ولم يعد المطلوب الآن أن نعرف هل سنضع هذه السيادة أم لا بين يدي الأمة. إنما المطلوب أن نعاين هذه الحقيقة التي صارت واقعة، والتي ينبغي أن تعتبر بما هي كذلك بأي ثمن. والأمر سيتم في الأحوال جميعاً. ولئن وجد المجتمعون هنا، والجمعية الوطنية، والناس قاطبة، أنّ الأمر طبيعي، فسيكون ذلك في محله تماماً في رأيي. أما في الحالة المعاكسة، فإنّ الحقيقة الواقعة ستفصح عن نفسها على كل حال في الأشكال المطلوبة، لكن من المحتمل عندئذ أنّ بعض الرؤوس ستبتر. . .

«ارتفعت أصوات: «إلى الاقتراع! إلى الاقتراع!». أخيراً أجرى الرئيس التصويت وأعلن «قُبل بالإجماع»، وسُمع صوت وحيد يصرخ: «إنني أعارض»، لكن اختنق بين الصيحات التي طالبت: «صمتاً».

«هاكم، سادتي، كيف جرى آخر مشهد من حفل سقوط وانهيار الملكية العثمانية.

«إنّ الجملة الأولى في برقية رسمية مؤرخة في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢ هي التالية: «هذه الليلة غادر وحيد الدين أفندي[٣] القصر». لقد قرأتم ولا بد بعض

(٣) المقصود الخليفة العثماني محمد السادس.

مقاطع أخرى من هذه البرقية في محضر ضبط جلسة الجمعية في ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢ . . . ولنعاود الآن قراءة نسخة من رسالة كانت تُليت في الجلسة نفسها، وكذلك نسخة من بلاغ نشرته الوكالات، وهو ملحق بتلك الرسالة».

نسخة من الرسالة:

«كما جاء في البيان الرسمي، وطياً نسخة عنه، غادر جلالته، بعد أن وضع نفسه تحت حماية انكلترا، القسطنطينية، على متن سفينة حربية بريطانية.

١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢، التوقيع: هارنغتون».

نسخة ملحقة:

«نعلن رسمياً أنّ جلالة الإمبراطور، إذ تبين له الخطر الذي يتهدد حياته وحريته في الظروف الحالية، طلب الحماية الانكليزية بوصفه خليفة المسلمين قاطبة، وطلب في الوقت نفسه نقله من القسطنطينية إلى مكان آخر. وقد تمت تلبية رغبة جلالته هذا الصباح. فقد ذهب السير تشارلز هارنغتون، قائد القوات البريطانية في تركيا، لأخذ جلالته واصطحبه إلى سفينة حربية انكليزية. وقد استقبل جلالته من قبل الأميرال السير دي بروك، قائد أسطول المتوسط. وقام السير نويل هندرسن، المفوض السامي بالوكالة لبريطانيا العظمى، بزيارة جلالته على متن السفينة وسأله عن أية من رغباته يريد إيصالها إلى جلالة جورج الخامس».

«سادتي. . . إنني أحب أن أضع الرأي العام أمام هذه الوقائع الفعلية. فعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم بكيفية أكثر طبيعية في أي موقف مخزٍ يمكن أن يُزج بشعب مفعم إباء ونبل قلب من قبل شقي اكتسب، بفضل نظام وراثة مشؤوم، منصباً سامياً ولقباً فخماً.

والحق، إنه لمن المحزن أن نفكر بأنه يمكن أن يوجد على رأس أمة، ولو للحظة واحدة، مخلوق مثل وحيد الدين الدنيء النفس بما يكفي ليعتبر أنّ حياته وحريته هما - أياً كان السبب - في خطر بين ظهراني شعبه. وإنه لمن المفرح أن تكون الأمة قد طردت هذا الشقي من عرشه الوراثي وأوقفت على هذا النحو مجرى دناءاته. إنّ هذا التدخل من جانب الشعب التركي لجدير بكل ثناء.

«إنّ مخلوقاً عاجزاً، دنيئاً، بلا قلب ولا ذكاء، يستطيع أن يضع نفسه تحت

حماية أي أجنبي يشاء استقباله، ولكن من المؤكد أنه لا يليق في هذه الحالة القول بأن شخصاً كهذا يحمل لقب خليفة الإسلام قاطبة. فكيما يكون تصور كهذا صحيحاً فلا بد، أولاً، أن تكون جميع الشعوب الإسلامية مسترقّة. فهل هذا هو واقع الحال في العالم؟

«إننا، نحن الأتراك، شعب كان، طيلة وجوده التاريخي، تجسيداً للحرية والاستقلال بالذات. ولقد برهنا أيضاً على قدرتنا على وضع حد لتلك المهزلة التي يضطلع بأدوارها الخلفاء الذين كانوا يرتضون بجميع أشكال الذل والهوان لكي يطيلوا بضعة أيام ذليلة في وجود شائن. وبمسلكنا هذا أكدنا الحقيقة القائلة إنّ الأفراد، ولا سيما الأفراد الأدنياء بما فيه الكفاية لكيلا يفكروا إلاّ بوضعهم الشخصي وبحياتهم، ولو على حساب الدولة والشعب الذي إليه ينتمون، لا يمكن أن تكون لهم أية أهمية في العلاقات المتبادلة ما بين الدول والأمم.

«إنّ الأمنية الصادقة لكل العالم المتمدن ينبغي أن تكون، في مجال العلاقات الدولية، وضع حد للحقبة التي كان يسود فيها، في مجال السياسة، نظام الدمى.

«سادتي، إنّ الخليفة الهارب قد خلع من قبل الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا، واختير مكانه عبد المجيد أفندي، الذي كان الخليفة الأخير.

«ولقد كان من المهم، قبل أن تبادر الجمعية إلى انتخاب الخليفة الجديد، أن نستبعد احتمال لجوء المنتخَب، هو الآخر، وتحت ضغط الرغبة في المُلْك، إلى طلب حماية أجنبية ما. ومن ثم فقد طلبت إلى مندوبنا في القسطنطينية رفعت باشا أن يكلم عبد المجيد أفندي، بل أن يحصل منه على عهد يلتزم بموجبه بالخضوع التام للقرار المتخذ داخل الجمعية الوطنية بخصوص الخليفة والسلطنة.

«وفي التعليمات التي وجهتها يوم ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٣، في برقية مرموزة إلى رفعت باشا في القسطنطينية، أكدت بوجه خاص على النقاط التالية:

«إنّ عبد المجيد أفندي يحمل لقب خليفة المسلمين قاطبة. ولن يضاف أي لقب آخر، أو أية صفة، أو أية كلمة. وعليه أن يطلعنا أولاً، بواسطتك، وعن طريق برقية مرموزة، على البيان الذي سيعده برسم العالم الإسلامي. . .

«ردّ رفعت باشا على تعليماتنا التلغرافية ببرقية مرموزة يوم ١٩ تشرين الثاني/

نوفمبر ١٩٢٢. فعبد المجيد أفندي أعرب عن رأي مفاده أنه من الممكن والمناسب أن يوضع فوق توقيعه لقب «خليفة المسلمين قاطبة وخادم الأماكن المقدسة». .

«وفي الفقرة الأولى من برقيته المرموزة والمؤرخة في ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢، أفاد رفعت باشا أنّ عبد المجيد أفندي، في رسالته بتاريخ ٢٩ ربيع الأول، استعمل لقبي «خليفة رسول الله وخادم الحرمين الشريفين»، وفي أسفلهما وقع: «عبد المجيد، ابن عبد العزيز خان».

«سادتي، إنّ عبد المجيد، الذي كان أعلن عن ترحيبه بشروطنا، لم يقاوم إذن إغراء إبدال لفظ «خليفة المسلمين» بلقب «خليفة رسول الله»، ولا إغراء استخدام لقب «خان» في معرض تثبيته اسم والده. . .

«وإذا شئتم فسأعطيكم الآن فكرة مقتضبة عن المداولات التي دارت في جلسة سرية يوم ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٢، بمناسبة انتخاب الخليفة.

«فقد كان، في داخل الجمعية، نواب عديدون يعتبرون المسألة غاية في الأهمية وغاية في الخطورة. وكان الخوجايات، بوجه خاص، يبدون اهتماماً كبيراً ويقفون بالمرصاد، بعد أن وجدوا أخيراً موضوعاً هو من اختصاصهم.

«خليفة فارّ. . . كان لا مناص من خلعه، وانتخاب آخر محله، وعدم ترك الخليفة الجديد في القسطنطينية، بل حمله على القدوم إلى أنقرة، كيما يكون حقاً على رأس الأمة والدولة.

«بكلمة واحدة، ومن جراء هرب الخليفة، كانت تركيا، كان الإسلام كله، في حالة بلبلة، أو مهددين بأن يصيرا كذلك. . .

«وتحدث بعض الخطباء، من جانبهم، عن ضرورة تحديد صفات وسلطات الخليفة المطلوب انتخابه.

«شاركت أنا أيضاً في المداولات. كان أكثر كلامي ردوداً على ملاحظات أبديت. ويمكن تلخيصها بالعبارات التالية:

«إنني ألفت انتباهكم إلى النقطة التالية: إنّ هذه الجمعية هي جمعية الشعب التركي، وسلطاتها وصلاحياتها لا يمكن أن تمتد إلاّ إلى شعب تركيا والوطن التركي، ولا فاعلية لها إلاّ فيما يخص حياة ومصير هذين الشعب والوطن.

«إنّ جمعيتنا، سادتي، لا تستطيع أن تمنح نفسها سلطة تطول كل العالم الإسلامي.

«الأمة التركية وجمعيتنا المؤلفة من ممثليها لا تستطيع أن تضع وجودها بين يدي شخص يحمل أو سيحمل لقب الخليفة. كلا، إنها لا تستطيع ذلك...

«إنني أعلن من جديد، وبكيفية قاطعة، أنّ الأمة التركية حائزة على سيادتها بدون أي تحفظ. وهذه السيادة لا تحتمل أي تضييق، أياً ما كان. ولا يمكن لأي شخص، سواء أكان لقبه الخليفة أم أي لقب آخر، أن يشارك في قيادة مصائر هذه الأمة. الأمة لا تستطيع مطلقاً أن تسمح بذلك...

«لقد تحرك الخوجايات من أمثال شكري بعد أن أعلنت الجمعية الوطنية، بقرارها في ١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٢، أنّ شكل الحكم القائم على السيادة الفردية قد سقط نهائياً في التاريخ بدءاً من يوم ١٦ آذار/مارس ١٩٢٠[٤]. لقد زعموا أنّ «الرأي العام في العالم الإسلامي ستأخذه الحيرة والقلق»، ومن ثم أعلنوا أن الخلافة والحكم شيء واحد، وأنه لا يحق لأي إنسان ولأي جمعية أن يلغيا حقوق الخلافة وصلاحياتها. لقد كانوا يحلمون بالإبقاء على الملكية الشخصية، الملغاة من قبل الجمعية، في شكل الخلافة وبإبدال السلطان بالخليفة.

«وبالفعل، نشرت مجموعة رجعية بتوقيع الخوجا شكري، نائب قره حصاري، كراسة بعنوان: «الخلافة الإسلامية والجمعية الوطنية الكبرى...» وقد نشرت هذه الكراسة في أنقرة يوم ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٢٣ ووزعت على جميع أعضاء الجمعية...

«لقد أراد الخوجا شكري أفندي وأصحابه تصوير الجمعية الوطنية وكأنها محض مجلس استشاري للخليفة، والخليفة نفسه وكأنه رئيس هذه الجمعية، وبالتالي رئيس الدولة. وكان يطيب لهم أن يرددوا: «الخليفة تابع للجمعية، وهي بدورها تابعة للخليفة...».

ينبغي أن أشير هنا إلى أن الخوجا شكري أفندي، وكذلك السياسيين الذين يحتمون خلف شخصه وتوقيعه، قد ادعوا أنهم يستبدلون العاهل، الذي يحمل لقب

(٤) يوم تسلّم أتاتورك السلطة بتفويضات الجمعية الوطنية.

السلطان أو باديشاه، بآخر يحمل لقب الخليفة. مع هذا الفارق، وهو أنهم، بدلاً من الكلام عن عاهل بلد بعينه أو أمة بعينها، كانوا يتكلمون عن عاهل تمتد سلطته إلى كتلة من ثلاثمئة مليون نسمة، من عروق وأجناس شتى، يعيشون في مختلف قارات العالم. وبين يدي هذا العاهل العظيم، الذي تمتد سلطته إلى الإسلام كله، ما كانوا يضعون من قوة سوى الأمة التركية، أي فقط من عشرة إلى خمسة عشر مليوناً من أولئك الثلاثمئة مليون من الرعايا(٥). وكان المفروض بالعاهل المشار إليه تحت اسم الخليفة أن «يسيِّر شؤون هذه الشعوب الإسلامية وأن يكفل تنفيذ التعليمات الأوفق لمصالحهم الزمنية». وكان المفروض أيضاً أن يذود عن حقوق جميع المسلمين وأن يركز بين يديه، بنجاعة وسلطة، جميع شؤون العالم الإسلامي.

«وعلى العاهل، المسمى بالخليفة، أن يقيم العدل بين أولئك الثلاثمئة مليون من مسلمي الكرة الأرضية، وأن يصون حقوق تلك الشعوب، وأن يتلافى كل حدث من شأنه أن يمس بنظامها وأمنها، وأن يواجه كل عدوان يمكن أن يتعرض المسلمون له من جانب الأمم الأخرى. والصلاحية التي ينبغي أن تكون له هي أن يؤمِّن للإسلام جميع وسائل الرفاه والتطور الفكري.

«سادتي، إنّ الأفكار الباطلة التي يروِّج لها جَهَلة، قليلو الاطلاع على وقائع العالم، من أمثال شكري خوجا وأضرابه، تحت غطاء «أحكام الدين» بهدف استغلال أمتنا، لا تستأهل أن نكرّرها هنا. فعلى مر العصور وجد، ولا يزال يوجد إلى اليوم، سواء في الداخل أو في الخارج، أناس يستغلون جهل الشعوب وتعصبها فيحاولون استخدام الدين كأداة لتأمين مطامعهم السياسية أو مصالحهم الشخصية...

«وما دامت مشاعر الإنسانية ومعارفها بخصوص الدين لم يفك أسرها من الأساطير ولم تظهر على ضوء العلم الحق، فسنلتقي في كل مكان بأمثال هؤلاء المؤرخين الذين يمارسون المهزلة الدينية. ولا بدّ للمرء أن يكون فعلاً في عداد أولئك «الخلائق الذين يعيشون كل شيء في الله» من أمثال شكري خوجا، كيلا يتبين سخف الأفكار اللامنطقية والتعاليم غير القابلة للتطبيق التي يبذرونها في مهب كل ريح.

---

(٥) هذا في عام ١٩٢٧. أما اليوم فإنّ تعداد المسلمين في العالم يناهز الملياري نسمة.

«ولو أنه كان يتعين على الخليفة والخلافة، كما يزعمون، أن يتقلدا سلطة عامة تشمل الإسلام كله، أفما كان ينبغي التفكير بمنتهى العدل والإنصاف بالمسألة التالية، وهي أنّ إرادة وضع كل وجود تركيا وكل مواردها وكل قواها تحت تصرف الخليفة إنما تعني تحميلها عبئاً ساحقاً بكل ما في الكلمة من معنى؟

«ومن يسمعهم يخيل إليه أن العاهل/ الخليفة كان له حق التشريع على المسلمين قاطبة وفي البلدان الإسلامية قاطبة، مثل الصين والهند وأفغانستان وفارس والعراق وسوريا وفلسطين والحجاز واليمن وآشوريا ومصر وطرابلس الغرب وتونس والجزائر والمغرب والسودان. ومعلوم أنّ هذه اليوطوبيا ما تحققت قط. والكراسة المزودة بتوقيع الخوجا شكري تنوه هي نفسها بأن الجماعات الإسلامية افترقت منذ قديم الزمان عن بعضها بعضاً تحت تأثير مطامع سياسية متعارضة جذرياً، وبأن كلاً من الأمويين في الأندلس، والعلويين في المغرب، والفاطميين في مصر، والعباسيين في بغداد قد أنشأوا خلافة، أي مَلَكية على حدة. بل لقد وجدت في الأندلس طوائف من ألف نسمة على رأس كل منها «أمير مؤمنين وراية عقيدة». فهل كان من المنطقي والمعقول التظاهر بجهل هذه الحقيقة التاريخية والتطلع إلى تعيين عاهل، تحت اسم الخليفة، ليملك على جميع الدول أو الأمم المسلمة، وبعضها مستقل، وجميعها تقريباً موضوع تحت حماية أجنبية؟ أما تكليف تلك الحفنة من البشر التي يشكلها سكان تركيا بأن تتولى وحدها مساندة عاهل كذاك، فهل ثمة من وسيلة أضمن لسحق هذا الشعب؟ إن أولئك الذين يقولون إنّ «صلاحيات الخليفة ليست من طبيعة روحية» وأنّ «أساس الخلافة القوة المادية والسلطة الزمنية للحكومة» إنما يدللون بذلك على أنّ الخلافة هي بالنسبة إليهم الدولة. ومن ثم يسهل، بدءاً من هنا، أن نتصور أنّ الهدف الذي ينشدونه هو أن يضعوا على رأس الحكومة التركية شخصاً ما يحمل لقب الخليفة.

«سادتي، إنّ المحاولات التي بذلها الخوجا شكري أفندي وأصحابه السياسيون لإخفاء مقصدهم السياسي ولتقديمه في شكل مسألة دينية تهم العالم الإسلامي كله، لم يكن لها من نتيجة سوى التسريع بإبعاد تلك الدمية التي يقال لها الخلافة عن المسرح.

«في كل مكان قدمتُ شروطاً كانت ضرورية لتبديد شك الشعب وقلقه بخصوص

مسألة الخلافة. وأعلنت بشكل قاطع: «إننا لا نستطيع أن نسمح بالتدخل من قبل أية شخصية كانت - أياً كان لقبها - في المسائل المتعلقة بمصائر ونشاط واستقلال الدولة الجديدة التي بنتها أمتنا للتو. إنّ الأمة نفسها هي التي تسهر وستسهر أبداً على استقلال وصيانة الدولة التي أسستها. وقد أفهمت الشعب أن لا تركيا ولا تلك الحفنة من السكان التي تعود إليها يمكن أن توضعا تحت تصرف الخليفة كيما يقتدر هذا الأخير على إنجاز المهمة التي يُراد له أن يتقلدها، أي تأسيس دولة تشمل الإسلام كله. الأمة لا تستطيع قبولاً بذلك. والشعب التركي ليس في وضعية تؤهله لتولي عبء هذه المسؤولية الكبيرة للغاية وللاضطلاع بمهمة بعيدة إلى هذا الحد عن أن تكون معقولة.

«ولقد قِيدت أمتنا طيلة قرون تحت تأثير تلك الفكرة المغلوطة. لكن ماذا نجم عنها؟ لقد تركت، حيثما مرت، ملايين الرجال صرعى. هل تعرفون - قلت - ما عدد أبناء الأناضول الذين قضوا في صحارى اليمن القائظة؟ هل تعرفون الخسائر التي تكبدناها لنحتفظ بسورية والعراق، ولنحتفظ بمصر، ولنبقى في أفريقيا؟ أرأيتم إلى ما آل إليه الأمر؟ هل تعرفون؟

«إنّ أولئك الذين يداعبون فكرة تزويد الخليفة بالوسيلة لتحدي العالم قاطبة ولإعطائه سلطة إدارة شؤون الإسلام قاطبة، إن على هؤلاء أن يتوجهوا لا إلى سكان الأناضول وحدها، بل إلى الشعوب المسلمة الكبيرة التي تفوقهم عدداً ثماني أو عشر مرات. . .

«واضح أنهم يريدون التضحية بالشعب التركي على مذبح نزوة محضة، وهم، سراب. هذا جوهر ما ترتد إليه فكرة تقليد الخليفة والخلافة وظيفة وسلطة.

«لقد سألت - سادتي - الشعب: «هل أن فارس وأفغانستان، اللتين هما دولتان مسلمتان، على استعداد للاعتراف بسلطة الخليفة؟ وهل ذلك في وسعهما أصلاً؟ كلا، وعن حق، إذ إن ذلك يناقض استقلال الدولة وسيادة الشعب.

«كما أنني وجهت تحذيراً إلى الشعب بقولي له إنه «ينبغي أن نكفّ عن خطأ اعتبار أنفسنا سادة العالم».

«كفانا ما جررنا إليه الشعب من مصائب بتجاهلنا مرتبتنا الحقيقية، ووضع

العالم، وبسيرنا وراء المنخدعين. إننا لا نستطيع عن وعي أن نسمح باستمرار هذه المأساة. . .

«سادتي، يوم كنا منشغلين بمسائل الخلافة والدين، تبين لنا أن نقطة بعينها، في الشرعة الدستورية، تطرح مشكلة على الرأي العام، وعلى الأخص على النخبة المثقفة.

«إن أولئك الذين رأوا بعد إعلان الجمهورية أن تلك النقطة المحرجة من الشرعة لم يُبق عليها فحسب، بل أضيفت إليها أيضاً نقطة أخرى من الطبيعة نفسها، أخذتهم في حينه دهشة كبيرة، وإلى اليوم ما زالوا مندهشين.

«اسمحوا لي بإيضاح هاتين النقطتين.

«إنّ المادة ٧ من الشرعة الدستورية لـ ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٢١ والمادة ٢٦ من الشرعة الدستورية لـ ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٢٤، تعالجان صلاحيات الجمعية الوطنية الكبرى. وفي مستهل المادة، وكواجب أول للجمعية، تطالعنا عبارة «تطبيق أحكام الشريعة». والحال أنّ كثرة من الناس لا تتمكن من فهم طبيعة هذه الصلاحيات وما المقصود بـ «أحكام الشريعة».

«وبالفعل، إنّ صلاحيات الجمعية الوطنية الكبرى المنصوص عليها والمفصَّلة في المادة نفسها، وأعني: «وضع القوانين وتعديلها وتفسيرها وفسخها وإلغاءها، إلخ»، واضحة ومفهومة إلى درجة لا يمكن معها لوجود كليشه مستقلة على حدة من قبيل «تطبيق أحكام الشريعة» إلاّ أنه يبدو فائضاً عن الحاجة. إذ إنّ قولنا «الشرعة» يعني قولنا: «القانون». وتعبير «أحكام الشريعة» لا يعني ولا يمكن أن يعني شيئاً آخر سوى «أحكام القانون». وأية صيغة أخرى لن تكون إلاّ مناقضة لتصور الحقوق الحديثة. وبناء عليه فإنّ المعنى الذي يعطى لتعبير «أحكام الشريعة» لا بد أن يكون مبايناً تماماً. . .

«النقطة الثانية، سادتي، تتمثل بالجملة الموجودة في رأس المادة ٢ من الشرعة الدستورية الجديدة: «دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي».

«قبل زمن طويل من تمرير هذه الجملة في نص الشرعة الدستورية، طرح عليَّ، أثناء مقابلة ومحادثة طويلة مع صحافيين من إزميت والقسطنطينية، السؤال التالي من

قبل أحد محاوريّ: «هل سيكون للدولة الجديدة دين؟». وأعترف بأنني ما كنت أرغب قط في أن أدعى للإجابة عن هذا السؤال، إذ ما كنت أود بعد، في تلك اللحظة، أن أنساق إلى الإفصاح عن الجواب الذي يتضمنه، وهو على كل حال مقتضب للغاية.

«وبالفعل، إنّ دولة تحوز بين رعاياها عناصر تنتمي إلى أديان مختلفة، دولة ملزمة بأن تتصرف بعدل وعدم تحيز تجاه كل واحد منهم، وملزمة من قبل محاكمها بأن تعامل الأجانب كما رعاياها بعدالة واحدة، إن دولة كهذه - قلت - مجبرة على احترام حرية الرأي والضمير، ومن المؤكد أنه لا يصح تقييد صلاحية الدولة الطبيعية هذه بصفات أخرى من شأنها أن تعطيها معنى ملتبساً.

«عندما نقول: «اللغة الرسمية للدولة التركية هي التركية». فإنّ الجميع يفهمون ما المقصود بذلك. والجميع يجدون أنه من الطبيعي أن تكون اللغة المستعملة في الشؤون الرسمية هي اللغة التركية. لكن عبارة «دين الدولة التركية هو الدين الإسلامي»، هل ستُقبل وتفهم بالكيفية نفسها؟ إنها بحاجة بطبيعة الحال إلى شرح وتفسير.

«سادتي، رداً على سؤال محاوري لم أستطع أن أجيب: «لا يمكن أن يكون للدولة دين». فأجبت بالعكس: «إنّ لها ديناً. يا سيدي، وهو الدين الإسلامي».

«وشعرت للحال بالحاجة إلى شرح جوابي وتوضيحه بهذه الجملة التي أضفتها: «إن الدين الإسلامي يتضمن حرية الضمير». وكان قصدي أن أقول إن الدولة ملزمة باحترام الآراء والضمائر. وأرجح الظن أن محاوري لم يجد جوابي معقولاً. فكرر سؤاله في هذا الشكل: «هل تقصد أنّ الدولة ستكون لها هوية دينية؟».

قلت: «لا أدري، أكذلك ستكون الحال أم لا؟». كنت أريد ختم النقاش، لكن ما أمكن ذلك. وفكّرت: قد يقول قائل لي: إذن فالدولة تريد أن تمنعني من الإفصاح عن سؤال بعينه، عن رأي مطابق لمعتقداتي ولفكري! ولسوف تعاقبني عند الاقتضاء على كوني أفصحت عنه!

عندئذ فكرت بشيئين: إذن في الدولة التركية الجديدة، ألن يكون كل راشد حراً في اختيار دينه؟ ثم تذكرت الاقتراح التالي الذي كان صدر عن الخوجا شكري

أفندي: «إن بعض الزملاء العلماء وأنا نفسي نعتبر واجباً علينا أن ننشر أفكارنا المشتركة، وكذلك الأحكام الإسلامية المنصوص عليها والمثبتة في كتب الشريعة. . . وأن ننير على هذا النحو العقول المسلمة التي ضُلِّلت يا للأسف». وتذكرت كذلك هذه الجملة التي أتبع اقتراحه بها: «إنّ خليفة الإسلام قد ورث عن النبي مهمة حماية الأحكام الدينية وصيانتها، وأن يكون ممثل النبي في تطبيق الشريعة». والحال أن إرادة تطبيق كلام الخوجا تعدل الشروع بإلغاء السيادة القومية. . . . فمن يريدون إذن أن يخدعوا بوضعهم غطاء الدين والشريعة فوق لفظتي «الدولة» و«الحكومة» اللتين أمسى معناهما واضحاً الآن للجميع، وكذلك صلاحيات الجمعية الوطنية، ولماذا هذا الخداع؟

«تلك كانت الحقيقة، لكني، في ذلك اليوم في إزميت، لم أشأ أن أمضي في الجدال أكثر حول الموضوع مع الصحافيين.

«كذلك، بعد إعلان الجمهورية وأثناء صياغة الشرعة الدستورية الجديدة، تحتم أن نسمح بأن تدرج في المادة ٢ من الشرعة صيغة تجرد هذه المادة من كل معناها. وهذا حتى لا ندخل في لعبة أولئك الذين كانوا يترصدون ذريعة ليعزوا إلى تعبير «الحكومة العلمانية» معنى لادينياً.

«إنّ التعابير الفائضة عن الحاجة والمتنافية مع الطابع الحديث للدولة التركية الجديدة ولنظامنا الجمهوري، والمتضمنة في المادتين ٢ و٢٦ من الشرعة، تمثل تسويات اضطرت الثورة والجمهورية إلى القبول بها تلبية لمقتضيات المرحلة وعلى الأمة، في أول مناسبة تتاح، أن تحذف ضروب الحشو هذه من شرعتنا الدستورية. . .

«لقد كنت أشرت، في الخطاب الذي ألقيته في ١ آذار/ مارس، بمناسبة الذكرى الخامسة لتسلم الجمعية وظائفها. . . إلى ضرورة تطبيق مبدأ وحدة التعليم والتربية بلا إضاعة وقت. . . وإلى وجوب تأمين رفع مستوى العقيدة الإسلامية بفك أسرها من دور الأداة السياسية الذي ما فتئت، من جراء العادة، تضطلع به منذ قرون. . .

«وقد أصدرت الجمعية الوطنية الكبرى القوانين رقم ٤٢٩ و٤٣٠ و٤٣١. وبموجب هذه القوانين. . . ألغيت «وزارة الشؤون الدينية والأوقاف». . . ونقلت

جميع المؤسسات العلمية والتربوية. . . وجميع المدارس وربطت بوزارة التعليم العام.

«وأعلن عن خلع الخليفة وألغي منصب الخلافة. وحرِّم إلى الأبد على جميع أعضاء السلالة العثمانية المخلوعة أن يقيموا ضمن حدود أراضي الجمهورية التركية.

«سادتي، إنّ بعض الأشخاص، ممن كانوا يعتقدون عن خطأ أن ثمة ضرورة وفائدة من طبيعة دينية وسياسية في الإبقاء على الخلافة، اقترحوا في اللحظة الأخيرة، في أثناء عملية أخذ القرارات التي تحدثت عنها، أن أتولى بنفسي مهمة الخلافة. وكما يليق، أعطيت للحال هؤلاء الأشخاص جواباً سلبياً.

«دعوني بهذه المناسبة أنوه بنقطة أخرى: عندما ألغت الجمعية الوطنية الكبرى الخلافة، كان رجل الدين رسيح أفندي، نائب أضالية، يترأس لجنة للهلال الأحمر موجودة في الهند. وقد عاد إلى أنقرة ماراً بمصر. وبعد أن التمس مقابلة معي صارحني بعبارة مفادها أن «المسلمين في البلدان التي اجتازها يطلبون أن أصير خليفة وأن الهيئات الإسلامية ذات الكفاءة قد حمَّلته نقل تلك الأمنية إليّ».

«في الجواب الذي أعطيته لرسيح أفندي، وبعد أن عبرت عن شكري لحسن الالتفات والعطف الذي أبداه المسلمون تجاهي، قلت: «أنت فقيه في الشرع الديني. وأنت تعلم أن الخليفة يعني رئيس دولة. فكيف يمكنني أن أقبل مقترحات وأمنيات تلك الشعوب التي يملك عليها ملوك وأباطرة؟ ولو قبلت، فهل سيقبل بذلك عواهل هذه الشعوب؟ إنه لمن اللزام تنفيذ أوامر الخليفة والخضوع لنواهيه. وأولئك الذين يريدون أن يجعلوا مني خليفة، هل هم على استعداد لتنفيذ أوامري؟ وبالتالي، أليس من السخف انتحال دور وهمي لا معنى له ولا مبرر وجود؟

«سادتي، إنّ عليّ أن أعلن بعبارة صريحة قاطعة أن أولئك الذين لا يفتأون يشغلون العالم الإسلامي ويضللونه بوهم الخلافة ما هم إلاّ أعداء العالم الإسلامي، وبخاصة تركيا. وتعليق الآمال على شعبذة كهذه أمر لا يمكن أن يصدر إلاّ عن جهلة وعميان. . .

«إنه لن يكون سهلاً بعد الآن الافتراض بأن الشعوب المسلمة والأمة التركية قد سقطت إلى مثل هذا المستوى المتدني، ولا مواصلة السعي إلى استغلال طهارة

ضمير العالم الإسلامي ورقّة عواطفه من أجل أغراض إجرامية. إنّ للصفاقة حدوداً».

مواقف من إلغاء الخلافة

بقدر ما أنّ «مسألة الخلافة» ليست محض مسألة تركية، وبقدر ما أنها مسألة إسلامية، بل حتى دولية من بعض وجهات النظر، ولا سيما في ظروف الربع الأول من القرن العشرين، فإننا لا نستطيع أن نختم هذا الملف عن إلغاء المؤسسة الخلافية بدون إشارة - ولو مقتضبة - إلى ردود الفعل التي استثارها هذا الإلغاء على الصعيد العربي والإسلامي والغربي.

فمن الناحية العربية، وبدون أن نتوقف عند المساجلات النظرية التي واكبت الإلغاء، ولا سيما في كتابات رشيد رضا وعلي عبد الرازق، فإنّ أكثر ما يلفت النظر هو الصراع المثلث الأطراف الذي شهدته الساحة السياسية العربية في محاولة لم يكتب لها النجاح في أية حالة من الحالات لوراثة الخلافة العثمانية. فانطلاقاً من شرط «القرشية» في صفات الخليفة - وهو شرط مغيَّب تماماً في الخلافة العثمانية - وبتشجيع من السلطات البريطانية، بادر شريف مكة الحسين، بحضٍ من ابنه عبد الله أمير الأردن، إلى إعلان ترشيح نفسه للخلافة، وتلقى بالفعل، بعد يومين من إلغاء الخلافة العثمانية، أي في ٥ آذار/ مارس ١٩٢٤، البيعة من جانب العلماء المحليين في الأردن. وتلاهم في تقديم البيعة فقهاء سوريون ولبنانيون وعراقيون. وفي ١٠ آذار/ مارس ١٩٢٤ أعلن المجلس الإسلامي الأعلى المجتمع في القدس عن تأييده لترشيح الشريف حسين بشرط أن يتعهد بعدم السماح بأية سيطرة أجنبية، وخاصة إذا كانت صهيونية، على المنطقة. ولكن حسين لم يحظ بالإجماع. ففي دمشق ناصبته أسرة الأمير عبد القادر الجزائري العداء، واعترضت على الترشيح الهاشمي، وأعلنت عن تأييدها للمبادرة المصرية الداعية إلى عقد مؤتمر للخلافة في القاهرة. كذلك هاجم رشيد رضا في «المنار» بعنف «مستبد الحجاز» ودحض دعوته في الملك على العرب وفي الخلافة على المسلمين. كما اصطدم الشريف حسين بمعارضة الجاليات الإسلامية الأجنبية التي ما نظرت بعين الرضا إلى حلفه مع الإنكليز. وكان عليه أيضاً أن يأخذ بعين الاعتبار معارضة إمام اليمن يحيى وأمير نجد ابن سعود. ولكن أقوى صدام له كان مع المطامح المصرية. فقد اندلع التنافس منذ عام ١٩٢٤ عندما رفض

الشريف حسين استقبال «المحمل» الآتي من مصر والحامل لكسوة الكعبة، طالباً أن يمحى منها اسم الملك فؤاد الذي أحدث «بدعة» لا سابق لها بوضعه توقيعه على توقيع السلطان العثماني. وقد استثار الحادث عرضاً للقوة من جانب الأسطول المصري وقطعاً للعلاقات بين البلدين. وبعد تنازل حسين القسري وعد ابنه علي، كما تفيد بعض المصادر، الوفد المصري المكلف بالوساطة بين الهاشميين والسعوديين بالاعتراف بفؤاد الأول خليفة فيما إذا ساندته مصر ضد ابن سعود. وهكذا، وعلى حد تعبير نادين بيكادو، الأستاذة المحاضرة في «معهد اللغات والحضارات الشرقية»، وكاتبة البحث عن «السياسات العربية في مواجهة إلغاء الخلافة»، «لم تعد الخلافة سوى أداة لمساومة سياسية مبتذلة».

ولئن يكن ترشيح الشريف حسين اصطدم بمعارضة عربية، فإنّ ترشيح الملك فؤاد اصطدم بمقاومة داخلية تجسدت في موقف الأحزاب السياسية المصرية الحديثة. فالوفديون بزعامة سعد زغلول، رئيس الوزراء في حينه، والأحرار الدستوريون (من خلال صحيفتهم المشهورة «السياسة») رأوا في الخلافة سلاحاً ذا حدين. فلئن يكن من شأنها أن تعزز الحظوة القومية لمصر في العالمين العربي والإسلامي، فإنها تستجر معها، كما لو أنها قضية سويس ثانية، أخطار تعريض السيادة القومية لضغوط وتدخلات خارجية. بالإضافة إلى ذلك، كانت المعارضة الوطنية تتخوف من مطامح الملك ومن استغلاله خطوة الخلافة لتعزيز سلطته الشخصية وللإخلال بالتوازن الثلاثي القائم ما بين القصر والحكومة والمندوبية الانكليزية. وفي هذا السياق ينبغي أن تفهم قضية علي عبد الرازق وكتابه المجرَّم عن «**الإسلام وأصول الحكم**». فهذا القاضي في المحكمة الشرعية كان قريباً، من وجهة النظر الأيديولوجية، من الأحرار الدستوريين. وعلى أثر الضجة التي أثارها كتابه «العلماني» اجتمع مجلس للعلماء في ١٢ آب/أغسطس ١٩٢٥ وقرر تجريده من صفة «العالم» وإقالته من منصبه كقاضٍ. ولكن قرار الإقالة هذا ما كان قابلاً للتنفيذ إلاّ عن طريق وزارة العدلية التي كان يشغلها يومئذ عبد العزيز باشا فهمي، وهو من الأحرار الدستوريين المناوئين للقصر الملكي. وكانت الفرصة مؤاتية على هذا النحو للقصر لكي يتخلص من خصومه السياسيين ولكي يتقرب في الوقت نفسه من «العلماء». وقد ثبت فيما بعد، أثناء مداولة برلمانية أثارها الوفد عام ١٩٢٧، أن القصر موَّل، عن طريق وكيل وزارة

الأوقاف نشأت باشا المعروف بولائه له، «لجان الخلافة» التي كان شكّلها بعض الفقهاء للدعوة إلى «خلافة مصرية». وبغض النظر عن أي تفصيل آخر في المواقف، فإنّ الخلاف بين «العلماء» و«السياسيين» حول الخلافة كان يرتد في نهاية المطاف إلى خلاف حول السلطة وحول مفهوم السيادة الوطنية. فالأوائل كانوا يعتبرون أنّ انتخاب الخليفة يعود إليهم. على حين أن السياسيين كانوا يرون أنّ هذه من مهمة البرلمان، وأن الملك لا يستطيع أن يتقلد صلاحيات جديدة، ولو باسم الخلافة، إلا بتصويت وتفويض من البرلمان، ممثل الأمة ومستودع السيادة القومية[٦].

وإذا كانت السلطات البريطانية قد شجعت في البداية ترشيح شريف مكة، ثم لم تنظر بعد ذلك بعين السخط إلى ترشيح ملك مصر، فإنّ السلطات الفرنسية، ضماناً منها لنفوذها في العالمين العربي والإسلامي ولهيمنتها على مسلمي مستعمراتها ومحمياتها، قد فكرت بالعمل على إقامة خلافة «مغربية» لمواجهة الخلافة «المشرقية» التي لا مناص من أن تكون واقعة تحت النفوذ البريطاني، سواء أكانت «مصرية» أم «حجازية». وبالفعل، ضغطت شخصيات سياسية فرنسية نافذة، مثل الجنرال ليوتي،

---

(٦) الواقع أنه ليس الملك فؤاد وحده من داعبته فكرة إعلان نفسه خليفة على المسلمين. ففي ظروف مشابهة من الصراع بين القصر والحكومة والأحزاب - ولا سيما حزب الإخوان المسلمين - داعبت الفكرة نفسها على ما يبدو ابنه الملك فاروق الذي مهّد لذلك بتعيينه حسين الجندي وزيراً للأوقاف عام ١٩٥٠ وباستصدار منه غداة هذا التعيين شبه فتوى تؤكد أنه يمتّ من جهة أمه بصلة نسب إلى الرسول. في ذلك يقول مصطفى النحاس - الذي كان في حينه رئيساً للوزراء - في مذكراته: «سار الجندي في الأوقاف سيراً عجيباً كأنه موظف في الخاصة الملكية... وعلى حين غرة نشرت الصحف خبراً مؤسفاً مضحكاً هو إلى الهزل أقرب منه إلى الجد، بل هو إلى الغفلة أقرب منه إلى التعقل... قالت الصحف إنّ جلالة الملك المعظم ينتسب من جهة والدته الملكة نازلي بنت عبد الرحيم صبري إلى الرسول الأعظم محمد (ص)، وأعلنت الصحف أنّ هذا الاكتشاف اكتشفه وزير الأوقاف الهمام صاحب المعالي حسين الجندي باشا، وأن الذي أرشده إلى هذا الاكتشاف الخطير وباركه هو السيد محمد الببلاوي نقيب السادة الأشراف في مصر وخطيب مسجد الإمام الحسين... فاروق بن نازلي عبد الرحيم صبري الذي يتصل نسبها بلاظوغلي صاحب التمثال في شارع الدواوين يصبح بين عشية وضحاها من آل البيت النبوي الكريم ويتصل نسبه الشريف بخاتم الأنبياء محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام! سبحانك اللهم! ضحكت مثل لم أضحك طول حياتي، وتذكرت المثل: «اللي يعيش ياما يشوف» (**مذكرات مصطفى النحاس**، منشورات العصور الجديدة، القاهرة ٢٠٠٠، ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٤).

المقيم العام في مراكش، ودوفرانس، الوزير الفرنسي في القاهرة، باتجاه إقامة خلافة أفريقية شمالية، سواء أكان شاغلها باي تونس أم سلطان مراكش. ولكن تخوف السلطات الفرنسية من إثارة حفيظة الجزائريين ومن ظهور خلافات بين الزعامات المحلية في أقطار الشمال الإفريقي الثلاثة، وانعكاس أثر ذلك على الجالية المغربية في فرنسا، بالإضافة إلى الرادع الدستوري الذي يؤكد على الصفة العلمانية للدولة الفرنسية، كل ذلك منع الفرنسيين من المضي إلى النهاية بمشروعهم لإقامة خلافة مغربية.

والواقع، وكما يلاحظ جورج قرم في بحثه عن «سياسة الدول العظمى»، فإنّ «التلاعب بالسيكولوجيا الدينية احتل على الدوام حيّزاً كبيراً في لعبة الدول الغربية في الشرق الإسلامي. وعلى الرغم من تقدم العلمانية الأوروبية منذ الثورة الفرنسية، فإنّ تسابق الدول المسيحية الكبرى للهيمنة على البلدان المسلمة قد استند على الدوام إلى إيديولوجيات وإدراكات قائمة في أساسها على المقولات الدينية». وعلى هذا النحو، فإنّ مؤسسة الخلافة تحولت إلى «أداة ممتازة للرقابة السياسية والاجتماعية» على العالم الإسلامي. وليس من قبيل الصدفة، من وجهة النظر هذه، أن تكون «أصول الخلافة العثمانية» راجعة هي نفسها، كما يقول جيل فنشتاين في بحثه الذي يحمل هذا العنوان، إلى «سياسات الدول العظمى». وبالفعل، إن إحياء لقب الخليفة نفسه لم يكن من صنع السلاطين العثمانيين بقدر ما كان أولاً من صنع مصالح الدول الغربية وتدخلاتها. فقد كان لقب الخليفة سحب من التداول منذ أن قضى التتار على الإمبراطورية العباسية وقتل هولاكو آخر خلفاء بني عباس. وخلافاً للأسطورة التي أشيعت فيما بعد، فإنّ سلاطين بني عثمان لم يحملوا قط لقب خليفة، وكان فقهاء مصر والشام يراسلونهم باسم «سلاطين الروم». وأول إشارة في وثيقة رسمية إلى «خلافة» العثمانيين وردت في اتفاقية كوشوك كايناركا التي كرست في عام ١٧٧٤ انتصار جيوش كاترين الثانية، قيصرة روسيا، على الأتراك. فقد ميزت المعاهدة بين السلطة «الزمنية» والسلطة «الروحية» للسلطان العثماني، وأقرت له بصفته «الروحية» بحق الرعاية على تتار القرم المسلمين. ولم يكن ذلك بلا مقابل: فبالموازاة انتزعت كاترين الثانية لنفسها حق ممارسة الرعاية «الروحية» على المسيحيين الأرثوذكسيين من سكان الإمبراطورية العثمانية. وأياً ما يكن من أمر، فإنّ أول سلطان عثماني عاد

يلقب نفسه رسمياً باسم «الخليفة» كان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩) الذي سمى نفسه «الخليفة الأعلى للإسلام» و«حامي الديانة الإسلامية» ودفع بسخاء للوجهاء العرب والصحافيين والفقهاء ومشايخ الطرق لتغذية فكرة وحدة أمة الإسلام تحت زعامته ولتلاوة خطبة الجمعة باسمه في منابر المساجد. وتوكيداً منه لمشروعية خلافته أمر مؤرخي البلاط باعتماد رواية رسمية - يعود تاريخ وضعها الفعلي إلى أواخر القرن الثامن عشر وإلى قلم دبلوماسي أرمني الأصل من رعايا السلطنة يدعى أغناطيوس مراد جحا - مفادها أنه عندما هزم «يفوز» الملقب بسليم الأول قوات قانصوه الغوري في معركة مرج دابق عام ١٥١٦، كان في عداد الأسرى المتوكل على الله الثالث، سليل الخلفاء العباسيين الذين كانوا التجأوا إلى بلاط المماليك في القاهرة منذ سقوط بغداد في أيدي التتار عام ١٢٥٨. وقد نقل المتوكل على الله إلى دمشق أولاً، ثم إلى القاهرة بعد سقوط مصر بيد يفوز، وأخيراً إلى القسطنطينية نفسها برفقة ١٨٠٠ منفي من العلماء والتجار والصناع. وهناك، في العاصمة العثمانية، في كنيسة آيا صوفيا التي حُولت إلى جامع، تنازل المتوكل، على ما تقول الرواية، عن حقوق الخلافة وسلطاتها لسليم وذريته. ومع أن بريطانيا، كبرى الإمبراطوريات الكولونيالية في القرن التاسع عشر، أبدت في أول الأمر تأييداً للعب السلاطين العثمانيين دوراً إسلامياً كونياً وحاولت توظيف نفوذهم في تهدئة مشاعر المسلمين من سكان مستعمراتها، ولا سيما في الهند. إلاّ أن تحالف تركيا العثمانية مع الألمان ودخولها الحرب العالمية الأولى إلى جانبهم وإصدارها، على لسان شيخ الإسلام الأكبر، فتوى تدعو إلى الجهاد ضد الحلفاء، حملها على الدخول في حرب مكشوفة مع الخلافة العثمانية وعلى الدعاية لإبدالها بخلافة حجازية يتوافر فيها شرط «القرشية». وهذا بدوره ما جعل فرنسا، منافسة انكلترا، تنظر بعين الحذر إلى محاولة إبدال الخلافة أو إلغائها وتبدي تعاطفها مع آخر خلفاء بني عثمان، عبد المجيد الثاني الذي كان، على حد تعبير الجنرال موريس بيليه، المفوض السامي الفرنسي في الآستانة، «فرانكوفونياً» و«فرانكوفوفيلياً» معاً.[٧]

(٧) أي ناطقاً بالفرنسية ومحباً لفرنسا معاً.

وثنية النص الأول

أ - غارودي وتديين الماركسية

«إننا نعيش واحدة من أقسى الحروب الدينية بإطلاق. لا بين الكاثوليك والبروتستانت، ولا بين المسلمين والمسيحيين، ولكن بين هؤلاء جميعاً وبين ذلك الدين الذي لا يجرؤ أن يقول اسمه والذي يتحكم اليوم بجميع الروابط الاجتماعية كما بجميع العلاقات الدولية: واحدية السوق الحاضنة لجميع الوثنيات.

«فعصرنا ليس ملحداً: بل مشرك. فواحدية السوق تولِّد عبادة أصنام شتى: صنم المال، وصنم السلطة، وصنم القوميات، وصنم الوثنيات.

«وضد هذه الواحدية، ذات القدرة الكلية اليوم، فإنّ المهمة الأعجل التي تفرض نفسها هي تجميع أولئك الذين لا يزال للحياة عندهم معنى، والذين يعون أنهم مسؤولون شخصياً عن اكتشاف هذا المعنى وتحقيقه.

إنّ من يتكلم هكذا هو بطبيعة الحال روجيه غارودي، «الفيلسوف» الذي يبلغ من العمر اليوم تسعين سنة قضى نصفها الأول في الحزب الشيوعي، وربعها الأخير متقلباً ما بين الصوفية والمسيحية والإسلام، قبل أن ينتهي، عقب سقوط الاتحاد السوفياتي، إلى اعتناق الماركسية من جديد، ولكن هذه المرة من موقع «ديني»، لا من موقع «طبقي».

ورغم أن غارودي يمارس عن عمد على ما يبدو تكتيك الخلط في المفاهيم بحديثه عن واحدية إله السوق Monotheisme du marché وعن «حرب دينية» لا يلبث القارئ المُستفزة أعصابه أن يكتشف أنها لا تعدو أن تكون أكثر من صورة

مجازية، رغم ذلك فإننا لا نستطيع تحديد موقف غارودي «النظري» الجديد ما لم نعتمد بدورنا مفهوماً متفارقاً ومتناقضاً مثل «الماركسية الدينية».

وأما أن غارودي يعاود في كتابه الجديد اكتشاف فضائل الماركسية، فهذا ما يقطع به الفصل الذي يعقده تحت عنوان: «هل مات ماركس؟»[١].

فماركس لم يمت، وما كان له - وهو الذي له في نظر غارودي قامة نبي - أن يموت. وأسطورة موته إنما يروِّجها السادة الجدد لفوضى العالم المعاصر ممن يريدون أن يوحوا، من خلال تعبئة إعلامية منقطعة النظير، أنّ انفجار الاتحاد السوفياتي يعني نهاية الماركسية. فالانفجار السوفياتي، الذي أحيا الرأسمالية، لم يقتل في الواقع سوى كاريكاتور الماركسية وانحطاط الماركسية. فالماركسية «فلسفة عمل» و«فلسفة ثورة»، وبوصفها كذلك فإنها لا يمكن أن تموت ما لم يوضع حد لاستلاب العمل، وما لم تقم «**الثورة**»، بألف ولام التعريف، التي تقيم على الأرض «ملكوت الإنسان» و«ملكوت الله» معاً.

وتعزيزاً لدعواه بأن «ما مات في الاتحاد السوفياتي ليس الماركسية، بل كاريكاتورها المأساوي»، فإنّ غارودي لا يتردد في أن يقرأ كل تاريخ الاتحاد السوفياتي على أنه تاريخ انحراف وتغليط وخيانة. وأول انحراف أن البلاشفة أرادوا الاشتراكية لاهوتاً بدون الله، مع أنّ ماركس نفسه - الذي زُوِّر على لسانه مقصده الحقيقي من قولته بأنّ «الدين أفيون الشعوب» - عرَّف الدين بأنه «تعبير عن البؤس الإنساني واحتجاج على هذا البؤس في آن معاً». وثاني انحراف أنّ البلاشفة خلطوا بين «التشريك» و«التدويل»[٢]، وهذا مع أنّ ماركس نفسه كان يسخر من أولئك الذين يرون في الاشتراكية مجرد «تأميم». وثالث انحراف أنّ البلاشفة خلطوا بين التخطيط والتسيير، مع أنّ لينين هو من عرَّف الاشتراكية بأنها «خلق شبكة من التعاونيات المسيّرة ذاتياً». ورابع انحراف، و«أكبر أخطاء الأحزاب الشيوعية على الإطلاق»، أنها أخذت بالنموذج التنظيمي الذي اقترحه لينين تحت اسم «المركزية الديموقراطية»

---

(١) روجيه غاوردي: **نحو حرب دينية؟** *?Vers une guerre de religion*، منشورات براور، باريس ١٩٩٥.

(٢) بمعنى الدَوْلَنة Etatisation.

في كراسته «**ما العمل؟**». فما تناساه البلاشفة أن التنظيم الحزبي من النمط العسكري الذي اقترحه لينين عام ١٩٠٣ إنما كان برسم العمل السري وفي مواجهة القمع القيصري. أما تطبيق «شيوعية الحرب» هذه داخل الحزب في زمن السلم، فما كان له أن يفضي إلا إلى الانحطاط والكارثة (بديهي أن غارودي إذ يذكِّر بنسيان «التلاميذ» ينسى أن يقول لنا لماذا بقي «المعلم» نفسه - أي لينين - ناسياً إلى يوم وفاته؟).

خلاصة القول أن غارودي - وهذا هو الوجه الديني الأول لماركسيته - يتعامل مع نصوص الآباء المؤسسين كما يتعامل اللاهوتيون مع النص الديني. فلا المؤسس الأول (ماركس) ولا المؤسس الثاني (لينين) يمكن أن يكونا قد أخطآ. وإنما الخطأ، كل الخطأ، في اجتهاد التلاميذ الذين أساؤوا التفسير. وكما أن النص عند اللاهوتيين مطلق وعابر للتاريخ ويصلح لكل مكان وزمان، باجتهاد أو بغير اجتهاد، كذلك فإنّ الحلول التي اقترحها ماركس - ولا سيما ماركس الشاب - تظل سارية المفعول حتى بعد قرن ونصف قرن من صياغتها، وهذا رغم أنّ إيقاع التطور والتغير في المئة والخمسين سنة الأخيرة كان من أسرع ما عرفته البشرية في تاريخها قط. بل إنّ غارودي لا يحجم عن أن يصوغ قانوناً عكسياً: فكلما تسارعت وتائر التغير ازدادت الحاجة إلى ماركس، لأن الماركسية هي في الأصل فلسفة الأفق العريض وصحّتها لا تثبت إلا على المدى الطويل. وربما كان خطأ البلاشفة أصلاً أنهم حاولوا استعجال التاريخ. فالاشتراكية لا يمكن أن «تولد إلاّ من تطور عضوي لتناقضات الرأسمالية». أما محاولة تجاوز رأسمالية ناقصة النمو مثل رأسمالية روسيا عام ١٩٢٧ فما كان لها إلا أن تتأدى إلى ولادة «نظام إكراه واستبداد». وماركس «قد صاغ قوانين النمو الأمثل للرأسمالية الأكثر تقدماً في عصره: الرأسمالية الانكليزية». ولكن التلاميذ - دوماً التلاميذ! - هم الذين شاءوا أو شاءت لهم «دوغمائيتهم» أن يجعلوا من «ذلك القانون الوصفي لتطور الرأسمالية الانكليزية في القرن التاسع عشر قانوناً معيارياً لتطور الاشتراكية الروسية في القرن العشرين». وكان هذا «خطأ قاتلاً» من جانبهم لأنهم، على هذا النحو، ما عادوا «يفكرون بالاشتراكية انطلاقاً من غاياتها»، بل أعطوا «الأولوية المطلقة للصناعة الثقيلة، فأعادوا إنتاج لاإنسانية التصنيع الرأسمالي في انكلترا وفرنسا في القرن التاسع عشر».

المهم أنّ الشيوعية، كما صاغها ماركس في «**مخطوطات ١٨٤٤**»، تبقى هي

الوعد بنهاية استلاب العمل والإنسان من خلال «إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج»، وهي الأمل في «تملك الإنسان لماهيته الإنسانية» من خلال إلغاء وثنية المال والبضاعة. وكل ما حدث في تاريخ الاشتراكية الفعلية لا يعدو أن يكون لغواً لا يعتدّ به، لأن الانحراف يطال الشرح لا النص، الحاشية لا المتن. وكل ما تحتاجه البشرية كيلا تقع في الخطأ الذي وقع فيه جميع التلاميذ الشراح بلا استثناء هو أن تعود إلى النص في نقائه الأول، وعندئذ تجد أنّ الدواء لجميع أدوائها منصوص عليه منذ البدء الأول، أو على كل حال منذ «**مخطوطات ١٨٤٤**» التي ما نشرت أصلاً إلاّ بعد قرن من وفاة كاتبها.

ولكن المضمون الديني لماركسية غارودي المعاود اكتشافها لا يقف عند حدود وثنية النص الأول هذه. فغارودي يعلم أن «الرسالة التاريخية» للنبوة الماركسية تحتاج إلى «بروليتاريا» تأخذها على عاتقها وتكون لها أداة تحقيقها. والحال أن غارودي يعي أن البروليتاريا، بالمعنى الطبقي الصناعي التقليدي، هي اليوم، وبحكم الثورة التكنولوجية، في سبيلها إلى الأفول. ثم إنّ البروليتاريا التي أنتجتها الحضارة الغربية «المادية»، باتت تحمل في دمها بالذات لوثة هذه الحضارة، وما عادت - وقد ارتشت من فتات المائدة الاستعمارية - أهلاً لأداء أية رسالة. من هنا فإنّ مؤلف «**نحو حرب دينية**» يبحث عن بروليتاريا بديلة، ويجدها لدى أتباع الديانات التوحيدية وفي صفوف جميع الذين ما زالوا أغنياء بـ«ثروة المعنى». ولكن الأديان نفسها بحاجة، قبل توظيفها في أي مشروع ثوري، إلى «ثورة» تعيد إليها، هي أيضاً، نقاءها الأول. فالأديان قد تحولت إلى مؤسسات، وصار اللاهوت الذي تفرزه كما يقول غارودي «لاهوت سيطرة». وهذا يصدق على اليهودية التي باعت، منذ ألفي سنة، رب الهيكل بتجارة الهيكل. كما يصدق على المسيحية التي كفّت، منذ أيام القديس بولس، عن أن تكون دين الفقراء والمستضعفين لتصير كنيسة للسلطة. ويوجه غارودي مثل هذا اللوم إلى الأمويين الذين حرفوا الإسلام، بعد سنوات قلائل من موت الرسول، عن رسالته، ونقلوه من أرض تجربة الورع في مكة والمدينة ليوظفوه في خدمة أغراضهم في السلطة والثروة في دمشق.

وهكذا ينكر غارودي على الأديان، تماماً كما يفعل ماركس، بُعدها التاريخي. فكل ما حدث في تاريخ الإسلام والمسيحية واليهودية «انحراف» لا يعتدّ به.

وبالرجوع «الثوري» إلى النقاء الأول يمكن أن يلتقي ماركس والمسيح وأن ترى النور، على الطريقة الأميركية اللاتينية، «كنيسة ماركسية» تفرز، بدلاً من السيطرة، «لاهوت التحرر».

ومن هنا أصلاً حُلْمُ غارودي بأن يلعب بالنسبة إلى المجتمعات الغربية الدور الذي لعبه الأسقف البرازيلي دون هلدر كامارا بالنسبة إلى الكنيسة الأميركية اللاتينية. وهما على كل حال صديقان، وقد عقدا منذ أكثر من ربع قرن ميثاقاً. ففي ٢٩ أيار/ مايو ١٩٦٧ تعاهدا على «أن يعيد أولهما تأسيس البُعد الديني في الاشتراكية، وأن يعيد ثانيهما اكتشاف البعد التحرري الذي تفتحه المسيحية». وهما على هذا العهد لا يزالان مقيمين. أو هذا على الأقل ما يؤكده ليوناردو بوف - وهو من رواد لاهوت التحرر في البرازيل - في مقدمته لكتاب «**نحو حرب دينية؟**».

ومن هنا أيضاً - ربما - لهجة النبوة التي يصعب تقبّلها سواء على القارئ العقلاني أو القارئ المتدين الذي يتمسك بعقيدة «ختام النبوات». واصطناع هذه اللهجة هو الذي أملى على غارودي على ما يبدو أن يندّد بما تبشر به حضارة الغرب «المادية» من «سعادة السوبرماركت»، علماً بأنّ هذه السعادة التي يتعالى عليها بسهولة هي عينها التي يحلم مليارات المحرومين في العالم الثالث بأن يذوقوا طعمها. واصطناع تلك اللهجة عينها هو ما جعل غارودي لا يجد من ردّ آخر على الرئيس الأميركي السابق جورج بوش، الذي عبّر عن أمله في أن تقوم ذات يوم سوق موحّدة من ألاسكا إلى إفريقيا، سوى التساؤل: «هل نترك البشرية تصلب على مثل هذا الصليب الذهبي؟».

وقد يكون من حق غارودي كمفكر أن يخلط في أساليب الخطاب كما يخلط في المفاهيم. ولكن من حق القراء في هذه الحال ألا يتابعوه. وشخصياً لا أكتم أنني واحد من هؤلاء القراء. فعندما يحتج غارودي على «منطق النموّ» في الحضارة الحديثة لأنها لا تكتفي بتلبية حاجات الإنسان، بل تخترع حاجات جديدة، فإنه يصعب تبيُّن موضع احتجاجه. فالإنسان ليس محض كائن طبيعي ليكتفي بتلبية حاجاته. وعبقرية الإنسان، بل روحيته كما قد يحلو لغارودي أن يقول، إنما تكمن في قدرته على إغناء نفسه بتنويع حاجاته وتنويع أشكال تلبيتها. وذلك هو أصلاً معنى الحضارة. والحضارة هي من اختراع الإنسان وحده دون سائر كائنات الطبيعة.

ب - رد على رد من منطلق نقد الذات

ليس الرد على الرد مما تهواه نفسي، وما ذلك ترفعاً أو اعتداداً، بل على وجه التحديد لأنه يضطرني إلى أن أستخدم في الخطاب ضميراً، لا أحبه كثيراً، هو ضمير الأنا.

ولكن ما دمت سأضطر في ردي هذا على رد الزميل فاضل السلطاني(*) إلى الكلام بالإحالة إلى نفسي، فلأنتهز الفرصة لأصفّي أيضاً بعض حسابي مع نفسي.

ذلك أنني كنت أنا أيضاً، كما يعلم الزميل، في يوم من الأيام ماركسياً.

ومعنى ذلك أنني أفهم تماماً كل ما قاله الزميل وكل ما أراد أن يقوله أيضاً.

ولأبادر حالاً إلى طمأنته: فلو أنني كنت لا أزال مثله ماركسياً، بطبعة أو بأخرى من طبعات الماركسية - لا يهم - لكنت رددت على نفسي بنفس ردّه، أو في أبعد الأحوال بشبه رده.

ولكن أليس هذا معناه تحديداً أننا عندما نكون ماركسيين لا نفكر، بل تنوب الماركسية نفسها عندنا مناب التفكير، مثلها مثل النص المقدس بالنسبة إلى اللاهوتي؟

فكل ما قاله الزميل كان يمكن أن يقوله أي ماركسي آخر أصاب مثله حظاً من الانفتاح.

وهذا الإلغاء للفكر الشخصي هو هو الأيديولوجيا.

وشخصياً لم أنفض عن نفسي نير الماركسية إلاّ عندما اكتشفت أنها هي الأخرى أيديولوجيا.

وتعريف الأيديولوجيا عندي أنها حجاب حاجز بين الوعي والواقع.

بل أكثر من ذلك: فلقد بلغ من هوسي بتعميق ثقافتي الماركسية من خلال الانفتاح على جميع هرطقاتها - فضلاً عن عقيدتها القويمة - أن تشريح الجسم النظري للماركسية بات ينوب لي مناب تشريح الواقع نفسه.

(*) أنظر دفاعه عن روجيه غارودي ونقده لما كتبته عن كتابه **نحو حرب دينية** في «الحياة»، ٢١ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

ولأعترف للزميل أنني ما زلت أنوء حتى الآن تحت وطأة الشعور بالخطيئة التي ارتكبتها، من خلال ماركسيتي، بحق الواقع.

ولأعترف له أيضاً بأنّ فكري «الشخصي» ما عاد إلى الاشتغال كما عاد يوم أعدت اكتشاف مقولة الواقع.

وأنا لا أنكر أنّ الماركسية قامت لي في يوم من الأيام مقام المصباح لإنارة الواقع وقراءة نصه.

ولكن لا يغيب عن الزميل أنّ هذا المصباح لا يضيء - سواء في حالة الصراطية أو في حالة الهرطقة - إلا إذا حبس المرء نفسه قبل ذلك في تلك «الغرفة السوداء» التي هي الأيديولوجيا الماركسية.

ولأقلها بصراحة للزميل: إن مصباح الماركسية باهر في الغرفة السوداء، ولكن ما أبهته عندما يخرج المرء إلى النور.

ولا أكتم الزميل أنّ سعادتي بامتلاك المصباح كانت عظيمة، ولكن أعظم منها فرحتي عندما خرجت إلى النور.

فمن قبلُ ما كنت أقرأ - والقراءة هي هوايتي الكبرى - إلا «مع» أو «ضد»، ومن بعدُ صرت أقرأ بعيداً عن همّ «المع» أو «الضد».

من قبل كنت أقرأ لأحكم، ومن بعد صرت أقرأ لأعرف.

من قبل كنت أردّ كل ما أقرأه إلى ما أعرفه، ومن بعد صرت أنطلق مع كل ما أقرؤه نحو ما لا أعرفه.

ماركس نفسه، عندما يقيِّض لي أن أقرأ نصاً له، ما عاد ماركسياً.

ابتعد شبحه واقترب شخصه.

عاد محض مفكر كمئات غيره من المفكرين، وكفّ عن أن يكون نبي الاشتراكية المفرد ونسيج وحده.

وكمفكر، مساوٍ غيره من المفكرين في تاريخ البشرية، خسر ماركس المكانة السامية التي أنزله «التلاميذ» فيها. ولكنه ربح بالمقابل مكانة «المفكر»، بل «الفليسوف»، التي كان التلاميذ إياهم قد جرّدوه منها.

وتلك هي تحديداً نقطة خلافي مع الزميل في تقييم كتابات غارودي.

فغارودي لم يكن في يوم من الأيام فيلسوفاً لأنه لم يفكر قط على مستوى المقدمات.

وغارودي لم يكن إلاّ فيما ندر مفكراً لأنه لم يفكر إلاّ فيما ندر على مستوى الوقائع.

ولكن غارودي كان على الدوام أيديولوجياً لأنه فكر على الدوام - ولا يزال - على مستوى النتائج والاستنتاجات.

ونظراً إلى حاجة غارودي إلى «نص مقدس» يقوم له مقام المقدمة الكبرى، فإنّ غارودي لم يكفّ في الحقيقة في يوم من الأيام عن أن يكون لاهوتياً.

ولقاء الأيديولوجي واللاهوتي فيه هو الذي جعله يكتشف في جلده - على حد تعبيره بالذات - المسيحي الذي ما كفَّ عن أن يكونه طوال مرحلته الماركسية الصراطية التي دامت أربعين سنة.

وقد أفتح هنا قوسين لأستثني، من هذا الحكم «القاسي» على غارودي، ناقد الفن أو الفيلسوف الجمالي الذي فيه.

فأجمل كتبه على الإطلاق - أنا أسلم بذلك للزميل - يظل «**واقعية بلا ضفاف**». ولكن كذلك «**لنرقص حياتنا**».

ولكن أليس ذلك تحديداً لأن الفن، أو البُعد الجمالي عموماً، يشغل من الوجود المساحة المنيرة الأشد استعصاء على الإدخال إلى غرفة الماركسية السوداء؟

وباستثناء تلك المحاولات الفاشلة لأدلجة الفن والتي أخذت في التنظير الماركسي شكل مواجهة مصطنعة بين «الفن للفن» و«الفن للحياة»، ألا يضطر ناقد الفن حتى ولو كان ماركسياً، بحكم الطبيعة الجمالية الخاصة للحقل المعرفي الذي يتعامل معه، إلى أن يكفّ - ولو للحظة - عن أن يكون أيديولوجياً ليصير مفكراً؟

فبدون تفكير شخصي، بدون انفتاح بكل مسامّ الجسم وخلايا الدماغ على العمل الفني، بعيداً عن مخططات ومقولات التحليل الطبقي الجاهز الذي تقدمه الأيديولوجيا الماركسية، لا يمكن للعمل الفني أن يضيء بضوئه الخاص.

ومعجزة الفن - ليسمح لي الزميل بهذه الكلمة - تكمن في هذه الإضاءة من

معين الذات حتى ولو أُطفئت جميع المصابيح.

وعلى هذا النحو نجا شعر عمر بن أبي ربيعة وأبي النواس من تزمت المتزمتين في حضارتنا العربية الإسلامية.

وعلى هذا النحو أيضاً وقفت محاكم التفتيش في الحضارة المسيحية اللاتينية عاجزة عن تغطية عري الأجسام العارية في لوحات فناني عصر النهضة.

ولكن - حذراً من الاستطراد - يكفينا أن نكرر القول بأنّ كتابات غارودي الجمالية هي الاستثناء لا القاعدة.

والقاعدة في الماركسية، كما في كل أيديولوجيا، هي إلغاء التفكير الشخصي.

ولسنا بحاجة إلى تقديم أي إثبات للزميل هنا. فهو يغنينا عن مؤونة ذلك من خلال ما يقوله في نص رده. فبالحرف الواحد يقول:

«ولم يقصد ماركس حين استخدم كلمة «الدكتاتورية» المعنى الذي نفهمه الآن من هذه الكلمة. كان يعني أن يكون فكر الطبقة العاملة هو الفكر السائد».

إنّ هذه الجملة، على بساطتها، تقبل الطعن مثنى وثلاث ورباع.

فليس صحيحاً أولاً ما يذهب إليه الزميل من أن معنى الدكتاتورية عند ماركس لم يكن تسويد طبقة على طبقة، بل تسويد فكر طبقة على فكر طبقة أخرى. فمثل هذا التأويل الفكري للدكتاتورية هو تأويل مثالي. والماركسية كما يعلم الزميل تربأ بنفسها عن أن تكون مثالية.

وهل يتصور الزميل ثانياً أنّ تأويله الفكري للدكتاتورية من شأنه تخفيف وقع هذا المفهوم بما يوائم الحساسية الديمقراطية لنهاية القرن العشرين هذه؟ فدكتاتورية طبقة على طبقة تظل في التحليل الأخير نسبية ولا تتعدى المجال السياسي والاقتصادي. أما الدكتاتورية الفكرية لطبقة بعينها فتنزع، بحكم طبيعة الفكر بالذات، إلى أن تكون كلية ومطلقة. واستعباد الفكر هو شر أنواع الاستعباد، ولا سيما في عصرنا الراهن الذي أصاب فيه الإنسان حظاً من التطور والرهافة، وهو الذي ما كان ينفر في الأزمنة القديمة حتى من فكرة الاستعباد الجسماني بالنظر إلى ما كان فطر عليه في حينه من غلظة.

وهل يعتقد الزميل ثالثاً أنّ للطبقة العاملة «فكراً» حتى يُطالب بتسويده؟ فأقصى ما

يمكن أن يكون للطبقة العاملة، كجسم جماعي، هو «رأي»، «تصور عام». أما الفكر فهو وقف كملَكَة على الفرد. ولقد كان على البشرية أن تقطع أشواطاً عدة من التحضر والتطور قبل أن تصل إلى مرتبة التفكير الشخصي. والحديث عن «فكر الطبقة العاملة» إنما يعني في هذه الحالة تنصيب الطبقة العاملة من جديد في «قبيلة».

وهل يغيب عن الزميل رابعاً أنّ كبار «مفكري الطبقة العاملة»، من سان سيمون إلى ماركس إلى انجلز إلى باكونين إلى لينين إلى تروتسكي، ما كانوا قط عمالاً، بل كانوا كلهم بلا استثناء «بورجوازيين» و«أنصاف أرستقراطيين»؟ وهل ثمة مناص في هذه الحالة من الاستنتاج أنّ فكر الطبقة العاملة المزعوم هو فكر مسقط على الطبقة العاملة ومنسوب إليها، أو حتى مدخول عليها من خارجها؟

ولنطرح على الزميل سؤالاً أخيراً: هل ثمة لا يزال للطبقة العاملة نفسها من وجود؟

لا شك أنّ الطبقة العاملة، بالمعنى الماركسي للكلمة، كانت إفرازاً سوسيولوجياً باهراً من إفرازات الحداثة الصناعية. ولكن نظراً إلى أنّ قانون الحداثة هو التطور الدائم، فإنّ الطبقة العاملة إياها هي اليوم قيد تآكل وانقراض بحكم ثورة الحداثة الدائمة. واليوم لم تعد الطبقة العاملة الصناعية تشكل سوى ٢٢٪ من جملة طبقة الأجراء في أوروبا الغربية. وهذه النسبة لا تني في هبوط مستمر طرداً مع تطور حركة التأليل والأتمتة وتحول الثورة الصناعية إلى ثورة سيبرنيطيقية.

زد على ذلك أنّ البقية الباقية من الطبقة العاملة هي اليوم قيد التحول إلى طبقة محافظة. فبعكس تلك البروليتاريا التي كان ماركس تصورها واقفة على رأس التقدم التكنولوجي، فإنّ هذا التقدم التكنولوجي عينه يصطدم، أكثر ما يصطدم اليوم، بمقاومة الطبقة العاملة التي ينزع سوسيولوجياً إلى إلغائها. وهذا السلوك المحافظ للطبقة العاملة، فضلاً عن تحولها سوسيولوجياً إلى أقلية في المجتمع، يلغي كل الحيثيات التي بنت عليها الماركسية الكلاسيكية تصورها عن الرسالة التاريخية للبروليتاريا - هذا إذا كان لا يزال ثمة مجال للكلام عن أية رسالة تاريخية للبروليتاريا أو لأية تشكيلة جماعية مماثلة.

أما مطالبة الزميل - في أعقاب غارودي - بتوسيع مفهوم البروليتاريا ليشمل «لا

شغيلة اليد فقط، وإنما شغيلة الفكر أيضاً من خريجي جامعات وأطباء ومهندسين، الخ»، فهي مثال ناجز - ليسمح لنا الزميل بالتعبير - للمعاندة الأيديولوجية. فما يميز المفاهيم العلمية عن المفاهيم الأيديولوجية أنّ الأولى تنزع إلى إلغاء نفسها بنفسها متى فارقها الواقع وكفّت عن أن تكون مطابقة - بحكم ثباتها - لحركة انسيابه وتحوله المستمر. أما المفاهيم الأيديولوجية فتتشبث بالبقاء، حتى ولو لم تعد مطابقة لأي واقع. ولكن حفاظاً منها على بقية باقية من مصداقيتها، فإنها لا تتردد في أن تحوِّل نفسها إلى غربال لتستطيع أن تمرِّر من خلال ثقوبه كل الظواهر المستجدّة في الواقع. ولولا غربال الأيديولوجيا هذا وقدرته اللامتناهية على استيعاب كل شيء - بدون أن يمسك في النهاية بأي شيء - لما جرؤ غارودي، ولا الزميل في أعقابه، على أدلجة المقولات السوسيولوجية إلى حد «بَلْتَرَة» شغيلة الفكر «من خريجي جامعات وأطباء ومهندسين» بجرة قلم!

إنني أكتب ما أكتبه بدون أن يكون غائباً عني - ليس الزميل بحاجة إلى تذكيري بذلك - أنني كنت أنا أيضاً، في مرحلة أساسية من تطوري الفكري، أحد باعة الأوهام في سوق الأيديولوجيا. ولولا حاجتي هذه - التي لم يتسنَّ لي إشباعها بما فيه الكفاية - إلى نقد الذات، لما تورطت في هذا الرد الذي يتطلب توظيفاً مكثفاً وغير مستحب لضمير المتكلم.

وأنا لا أنكر في نهاية المطاف على الزميل حقه في أن يبقى - بعكسي - ماركسياً.

ولكن ليس من حقه بعد ذلك أن يتعالى على الأيديولوجيا ويغسل يديه منها مؤكداً في ختام رده أن كل وظيفتها هي «أن تسقط قوانينها المجردة على الواقع بدل أن تكتشف قوانينها فيه».

فإن لم تكن الماركسية هي **الأيديولوجيا** بألف ولام التعريف، فماذا تكون الأيديولوجيا؟

شهادة نصير سابق للالتزام

من مفارقات الثقافة العربية المعاصرة، الخاضعة بقوة لقانون التثاقف، أنها قد تستورد أحياناً المفاهيم، وحتى الشعارات، قبل أن تكون المكتبة العربية قد استوعبت - عن طريق الترجمة - الكتب الأمهات التي صيغت فيها تلك المفاهيم.

هذا ما حدث لفكرة الالتزام التي استطاعت أن تفرض نفسها بمنتهى القوة في الساحة الثقافية العربية ابتداء من أواسط الخمسينات، بفضل تبني مجلة «الآداب» البيروتية لها، قبل أن يكون المنبع الرئيسي لهذه الفكرة، وهو كتاب سارتر «**ما الأدب؟**»، قد أخذ طريقه إلى النشر بالعربية.

فكرة الالتزام قد ولدت من البداية إذن بنوع من عملية قيصرية. فالجنين قد رأى النور بضرب من حمل كاذب، وبدون نماء عضوي في رحم الثقافة العربية.

وبدون أن أدعي أنني كنت واعياً بهذه المفارقة، فقد كان أول حلم ثقافي حلمته هو أن أنقل إلى العربية النص الأصلي الحامل لفكرة الالتزام بحيث تخرج هذه الفكرة من ضبابيتها وتتأصل في سياقها الطبيعي وتفرض نفسها لا بقوة العدوى والشعار السريع الاهتلاك، بل بقوة منطقها الذاتي.

وهكذا انصرفت في أواخر الخمسينات، وأنا في السنة الجامعية الأولى أو الثانية، إلى ترجمة نص سارتر الكامل.

وبما أنّ فكرة الالتزام كانت تسري في الجو الثقافي العربي سريان النار في الهشيم، فإنه لم يصعب عليّ أن أجد للحال ناشراً. وكان هو زهير بعلبكي، صاحب المكتب التجاري للنشر، الذي دفع لي مكافأة زهيدة - «رمزية» كما يقال اليوم - مقابل تنازلي عن حقوق الترجمة.

ولن أقول - رغم ذلك - فرحي عندما وجدت بين يديّ النسخة المطبوعة لأول كتاب أترجمه في حياتي. ولكن هذه الفرصة سرعان ما تكدرت. فأحد أساتذتي في الجامعة أخضع الكتاب لقراءة نقدية وصارحني بأنه قد وجد فيه عدة أخطاء في الترجمة بدءاً بالعنوان نفسه. فقد كان الكتاب قد صدر تحت عنوان «**ما هو الأدب؟**»، وكانت ملاحظة أستاذي - وهي صائبة - أنّ هذه الصيغة لا تصح عربياً إلاّ في حال حذف علامة الاستفهام. أما في حال الإبقاء عليها، فعندئذ يتوجب أن يقال: «ما الأدب؟» وليس «ما هو الأدب؟».

ملاحظات أستاذي أشعلت نوعاً من «حرقة» في قلبي. فكيف السبيل إلى ستر عار تلك الأخطاء - ولعلها لم تكن خطيرة إلى هذا الحد! - بعد أن بات النص مطبوعاً وفي متناول جميع القراء؟ ولكن عزائي أن ما من أحد ممن علّقوا في الصحافة الأدبية على الكتاب أشار إلى أية أخطاء في الترجمة، ولا حتى إلى الخطأ النحوي في العنوان.

في أثناء ذلك كانت صلتي بدار الآداب وبمجلتها وبصاحبها قد بدأت تتوطد، وكنت أنجزت لحسابها ترجمة رواية «**المثقفون**» لسيمون دي بوفوار، التي كانت في حينه في نظري - ولعلها لا زالت إلى اليوم - آية من آيات الأدب الملتزم. وفي أثناء ذلك أيضاً كان اسم سارتر قد غدا ألمع اسم في الثقافة العربية، وكانت كتبه تباع كالخبز. وهنا أيضاً لا أكتم القارئ فرحتي عندما عرض سهيل ادريس أن أعيد ترجمة «ما الأدب؟» كجزء أول من مشروع متكامل لترجمة جميع «**مواقف**» سارتر بمجلداتها السبعة. ومع أن تعويض الترجمة لم يكن - كما قد يظن القارئ - مرتفعاً(ليرتان لبنانيتان، أي ما يعادل دولاراً في حينه، للصفحة الواحدة)، فقد أقدمت على عملية إعادة الترجمة بسعادة: فها هي الفرصة تسنح لكي أصحح أخطائي. وعلى هذه النحو صدرت في مطلع الستينات طبعة جديدة لكتاب سارتر، ولكن هذه المرة تحت عنوان «الأدب الملتزم» بدلاً من «ما الأدب؟»، علماً بأن ذلك العنوان الجديد لا وجود له في النص الأصلي. ثم تعاقب صدور مجلدات «مواقف» السبعة - ودوماً بترجمتي - : «جمهورية الصمت»، «شبح ستالين»، «قضايا الماركسية»، الخ.

هنا لا بد أن أصارح القارئ أنني على حماسي الشديد لسارتر - الذي غدا لي أستاذ فكر لا تعلو على كلمته كلمة - فقد كان فيّ جانب «ميتافيزيقي» لا تلبيه عقلانية

سارتر المغالية. ففي الوقت الذي كنت مشغوفاً فيه شغفاً لا يحده حدّ بالنظرية السارترية، ما كنت أتواصل تواصلاً كبيراً مع كتابات سارتر الأدبية والروائية - ربما باستثناء مجموعة «**جدار**» القصصية. كان عقلي النظري والنقدي في ناحية، وهواي الأدبي في ناحية أخرى. فقد كان أحبّ أنواع الرواية إليّ تلك التي تعرف كيف تنفذ إلى «العالم الآخر» وتكتشف للواقع بعداً ما فوق واقعي، أو «ما ورائي» كما بتنا نقول اليوم. وهكذا كنت مولعاً بأفكار سارتر، ولكنني كنت «مأخوذاً» - وهذه كلمة سارترية طالما عذبني إيجاد مقابل عربي لها - بالعوالم الماورائية للروائي الفرنسي جوليان غرين الذي كان - ولا يزال - مجهولاً للأسف لدى القارئ العربي. وهكذا أقدمت بيني وبين نفسي على ترجمة لؤلؤته «الصوفية»: «**المسافر على الأرض**». ولكني لم أجد ناشراً لهذه القصة، وقد انتهى مصير النسخة المخطوطة لترجمتها إلى الضياع بعد أن طال ترحالها - بلا جدوى - بين مكاتب الناشرين في بيروت.

ودوماً ضمن هذا الهيام بالترحال نحو عوالم أخرى لا يقرّ بمشروعيتها العقل العقلاني أقدمت على ترجمة رواية «**زوربا**» للكاتب اليوناني كازانتزاكي. وقد كان من الممكن أن تعرف مصير «**المسافر على الأرض**» نفسه. ولكن تدخلت هذه المرة «فرصة سعيدة». فبعد أن نامت النسخة المخطوطة من ترجمة الرواية سنوات في درج الناشر، خرج إلى النور الفيلم الأميركي الشهير الذي لعب فيه دور «زوربا اليوناني» أنطوني كوين. فكانت فرصة ذهبية لنشر الرواية بالعربية، وتعددت في سنوات قلائل طبعاتها حتى وصلت إلى الثماني على ما أعلم، بدون أن يعود عليّ ذلك بأية فائدة «مادية» إذ كنت أتعامل مع الناشر «على المقطوع» دونما اعتبار لعدد النسخ المطبوعة ولا لعدد الطبعات. بل حتى من الناحية «المعنوية» تأذيت، إذ نشرت للرواية في أكثر من عاصمة عربية طبعات مزورة مع إسقاط اسمي كمترجم.

يمكن أن أقول إذن إنه لم يكن هناك من تطابق بين وعيي النظري وحساسيتي الأدبية. فنظرية الأدب الملتزم كانت توجه ذهني في اتجاه واحد، ولكن حساسيتي الأدبية كانت منفتحة المسامّ بالمقابل على اتجاهات متعددة. ولقد عانيت من جراء ذلك شقاء في الوعي. فقد كنت أحب ما أحبه من نصوص الأدب، وتحديداً الرواية، غصباً عن وعيي إذا جاز التعبير. وسأضرب على ذلك مثالاً. فقد أحببت في حينه حباً بالغاً قصص عبد السلام العجيلي القصيرة، مع أنّ أدب هذا القاص كان

أبعد ما يكون قابلية للوصف بأنه أدب ملتزم. بل كان هناك، في الساحة الثقافية، من يصف أدبه بأنه «رجعي» أو «لاعقلاني». ولا أقول إنني أحببت أدبه لأنه «رجعي»، ولكن لا أكتم القارئ أنّ ما سحرني في قصصه كونها «لاعقلانية»، وعالمها هو عالم ما وراء الواقع. ولقد كتبت دراسة عنه أسميتها، على ما أذكر «قصص العجيلي بين الرؤية والرؤيا»، ولكنني ترددت في نشر هذه الدراسة لأن دفاعي عن «رؤيوية» العجيلي كان يتنافى والفكرة التي في ذهني عن الالتزام في الأدب. بيد أنّ حبّ الأدب غلب التشنج النظري في خاتمة المطاف، فنشرت الدراسة في كتابي «**الأدب من الداخل**». ولعلّ عنوان هذا الكتاب بالذات يُشير إلى ما كنت أعانيه من وعي ممزق. فتوكيدي على «داخلية» الأدب كان بمثابة نفي غير مُعلن لـ«خارجية» الأدب الملتزم. وبالفعل، إنّ الالتزام، بما يوجده من مسافة «وعيية» بين الكاتب ونصه، يجعل هذا النص «خارجياً» بالضرورة. وأسوأ أنواع الأدب بإطلاق هو ما كان «خارجياً»، لأن النص يكفّ في هذه الحال عن أن يكون نصاً أدبياً ليصير نصاً دعائياً أو تبشيرياً، أي «لا أدبياً». ذلك هو العيب الجوهري أصلاً في نظرية سارتر من الالتزام: فهي نظرية في الكتابة وليست نظرية في الأدب. وهي تعطي كل الثقل للأيديولوجيا التي يصدر عنها أو يخدمها الكاتب، ولا تقيم اعتباراً لاستقلالية اللغة الأدبية في فعل الكتابة، ولا لكونها مقصودة لذاتها لا لغاية أيديولوجية تجاوزها. فعند سارتر أنّ «الكلمات» هي محض وسيلة، مع أنها في فعل الإبداع الأدبي غاية في ذاتها. والأديب لا يكتب ليغيِّر كما افترض سارتر، بل يكتب ليكتب، أي ليخلق بالكلمات عالماً لا وجود له في الواقع، ومحكوماً بغير القوانين التي تحكم عالم الواقع. ولقد خلط سارتر بين دور المثقف ودور الأديب. فالمثقف قد يتفق له أن يكون تقدمياً، يضع كل رهانه على تغيير الواقع، تماماً كما قد يتفق له أن يكون رجعياً أو محافظاً يريد الإبقاء على الواقع القائم أو إحياء واقع مضى. وفي مثل هذه الحال لا يختلف المثقف اختلافاً جوهرياً، على الصعيد الغائي، عن المناضل الحزبي. والالتزام هو نظرية برسم المثقفين التغييريين. ولكنه لا يصلح بحال من الأحوال برنامجاً للإبداع الأدبي. فهو قاتل للإبداع. وهذا ما يقدِّم عليه الدليل الأدب السوفياتي - وقد غدا في معظمه لاغياً اليوم - الذي وجهته منذ منشئه إلى ساعة مماته على مدى قرن بكامله نظرية الالتزام.

وأنا لا أماري في أنني، كمثقف، كنت ولا أزال ملتزماً. ولكني أفلحت، ولحسن الحظ، في أن أتحرر من نظرية الالتزام في كل ما يتعلق بممارستي الكتابية كناقد أدبي، أي كناقد للعمل الإبداعي من حيث هو عمل إبداعي حصراً، تكمن غائيته فيه لا في هدف أيديولوجي مفارق. ففي كل ما كتبته في النقد الأدبي انتصرت للأدب **الصميمي**، وأدرت ظهري بإصرار لكل الأدب «المفبرك» برسم غاية سياسية أو أيديولوجية تفارقه.

وبديهي أنه ليس من السهل دوماً الفصل بين المثقف والأديب. فالأديب قد يكون أيضاً ملتزماً، مثله مثل المثقف تماماً، والتزامه لا يخلّ بشرط الإبداع إن كان ينبع من صميمه وإن أعطى التعبير عنه شكلاً صميمياً. ولكن ليس كل أديب مجبراً على أن يكون له التزام المثقف. **فللأديب أن يكتب عقله، ولكن له أيضاً أن يكتب جنونه**. وأدب الجنون قد لا يقل إبداعاً عن أدب العقل، هذا إن لم يتفوق. فإن الأديب كان بطبعه مجنوناً، وما كان «مسؤولاً» كما افترض داعية الالتزام الكبير - في حينه - رئيف خوري. أو فلنقل إن الكتابة قد تكون فعلاً بديلاً عن الجنون. والجنون فنون كما يُقال. فللعاقل فنه، ولكن للمجنون أيضاً فنه. وفن المجنون قد يكون أكثر عقلانية من فن العاقل، لأنه ينوب له بذاته مناب العقل.

ولا أستطيع أن أختم بدون التنويه بأن المحصلة الختامية لنظرية الالتزام ولتطبيقها في الساحة الثقافية العربية كانت سلبية. فنظرية الالتزام لم تتأدَّ في نهاية المطاف إلاّ إلى تغليب أدب النضال السياسي والاجتماعي، السريع الاهتلاك والشديد التسطيح، على الأدب الصميمي الذي هو أبقى وأعمق. وقد يكون مثال حنا مينه هنا بليغ الدلالة. فهذا الروائي لم «يتعملق» إلاّ عندما كفّ عن أن يكون ملتزماً بالمعنى السياسي والأيديولوجي للكلمة، أو بالأحرى عندما لم يعد له من التزام آخر سوى إطلاق العنان لصميميته.

أضف إلى ذلك أن نظرية الالتزام قد فقدت اليوم مشروعيتها النضالية بالذات. فقد فرضت نظرية الالتزام نفسها في الحقل التداولي للثقافة العربية في أواسط الخمسينات كما تقدم البيان. وفي حينه كانت الأحزاب والحركات السياسية العربية ذات البرامج الأيديولوجية التغييرية لا تزال تحتل مواقعها في خنادق المعارضة. وكانت نظرية الالتزام قابلة للتوظيف في خدمة مقاصدها التغييرية. ولكن منذ أن

تحولت أحزاب المعارضة إلى أحزاب حاكمة صادرَتْ مفهوم الالتزام لصالحها لتمنع نقد الواقع وتغييره بعد أن باتت هي القيّمة عليه. وعلى هذا النحو انعكس رأساً على عقب مفهوم الالتزام: فقد كان مؤداه في الأصل أنّ المثقف حر، فهو بالتالي مسؤول، وصار مؤداه، في ظل التحول السلطوي لأحزاب المعارضة السابقة، أنّ المثقف مسؤول، فهو إذن غير حر. ولهذا أقولها صادقاً: إنّ شعار الالتزام قد جرى عليه قانون التقادم، وخير ما نفعله هو أن نسحبه من التداول.

بين مطلب الفلسفة ومطبّ الأيديولوجيا

كلما طالعت لسمير أمين ـ ولنعترف له بغزارة الإنتاج ـ كتاباً جديداً، وجدتني منساقاً إلى أن أطرح على نفسي أسئلة هي من النوع الكبير.

وبما أن الأسئلة الكبرى هي أسئلة الفلسفة، فلنا أن نستنتج حالاً أن سمير أمين، برغم تخصصه في علم شبه دقيق مثل الاقتصاد السياسي، يرقى في إطلالاته على الأنترولولوجيا الثقافية والتاريخ المقارن للمجتمعات إلى أن يكون فيلسوفاً.

ولكنه، ويا للأسف، فيلسوف يقيد نفسه بقيود الأيديولوجيا، وهي في حالته طبعاً الأيديولوجيا الماركسية.

كتابه الجديد «**نقد سيماء العصر**»[١] يقدم نموذجاً على هذه المفارقة.

فهو يصدره، بحسبما يؤكد العنوان الفرعي، لمناسبة «الذكرى المئة والخمسين للبيان الشيوعي»، مفتتحاً إياه ـ مع التعديل اللازم ـ بالقولة المشهورة: «منذ قرن ونصف قرن والعالم يسكنه شبح: شبح الشيوعية».

وكما هو واضح من هذا الاستهلال، فإن ما يريد أن يقوله سمير أمين ليس فقط أن «ماركس لم يمت» ـ برغم كثرة النعوات التي بلغت حد التخمة ـ بل كذلك أن «**البيان**» يبقى أكثر النصوص معاصرة لنا، وأن تحليل ماركس، برغم تقادم قرن ونصف قرن عليه، لا يزال أقرب إلى الواقع المعاصر من كل الخطابات النيوليبرالية التي تعلن بظفر «نهاية التاريخ».

(١) *La Critique de L'Air du Temps*, L'Harmattan, Paris 1997, 140 Pages.

ومع أن «**البيان**» ليس «نصاً مقدساً» ـ وهذه صفة ترادف عند سمير أمين التحنيط ـ فإن «عبقريته» تكمن في أنه «متقدّم على زمانه» إلى درجة أنه لو أعيدت كتابته اليوم، لما كانت كثرة من فقراته احتاجت إلى أي تعديل.

وإنما من منطلق يقينيات «**البيان**» هذه يختم سمير أمين مقدمة كتابه الجديد بالتوكيد أنه «لزام على البشرية اليوم أكثر من أي وقت مضى أن تقوم بالاختيار بين أحد بديلين: إما أن تترك منطق الرأسمالية يقودها مع تعاظم هيمنتها إلى نوع من انتحار جماعي، وإما على العكس أن تُحَوِّل إلى واقع مجسَّد الإمكانيات الإنسانية الهائلة التي يحملها معه شبح الشيوعية المسكون به العالم».

وبعبارة أخرى، إن البشرية تجد نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى، وطبقاً لقولة روزا لوكسمبورغ التي سبقت هي الأخرى عصرها بثلاثة أرباع القرن، أمام الخيار الآتي: «إما الاشتراكية وإما الهمجية».

وهنا نقطة خلافية كبرى بيننا وبين سمير أمين. فإن يكن من «همجية» فإنما في محاولة الخروج على الرأسمالية، كما أثبتت ذلك التجربتان التاريخيتان النازية السوفياتية، أو في البقاء خارجها أصلاً كما تثبت ذلك حالة بعض بلدان العالم الثالث التي تدهورت، من جراء امتناع تطورها رأسمالياً، إلى مصاف العالم الرابع أو حبست نفسها في أصولية قروسطية.

فالرأسمالية، شئنا ذلك أم أبينا، **هي تشكيلة عصرنا غير القابلة للتجاوز في عصرنا**.

ولئن يكن «**البيان الشيوعي**» ميَّز اشتراكيته «العلمية» عن الاشتراكية الطوباوية التي كانت سائدة قبله بالتوكيد على أن «تطور الصناعة الكبيرة يحفر تحت قدمي البورجوازية الأرض التي أقامت عليها نظامها للإنتاج وللتملك»، وعلى أن مسار التاريخ نحو إلغاء الرأسمالية بات محتوماً نظراً إلى أن «البورجوازية تنجب بنفسها حافرة قبرها» التي هي البروليتاريا، فلنا أن نلاحظ أن هذه الدعوى، التي قدمت «**للبيان**» أساسه العلمي، هي اليوم قيد انهيار من أساسها.

فما هو قيد إلغاء اليوم ليس الرأسمالية ولا البورجوازية، بل البروليتاريا نفسها. وبدلاً من أن ينسف «تطور الصناعة الكبيرة» أرضية الرأسمالية، فإن تطور الرأسمالية

المعاصرة قد أدخلها في بداية «نزع الصناعة الكبيرة» أو ترحيلها نحو بلدان الرأسمالية الفتية. وإن يكن من ثورة تشهدها بلدان الرأسمالية الأم اليوم، **فهي ثورة انتقالها إلى مرحلة ما بعد الصناعة**، ومن ثم اندثار البروليتاريا نفسها. ولئن يكن «**البيان**» أضفى على «نبوءته» طابعاً علمياً من خلال صوغ قانون التلازم بين الإنتاج والعمل، فإن الرأسمالية المعاصرة، خلافاً لرأسمالية أيام ماركس، تقدم مشهداً غريباً للطلاق بين الإنتاج والعمل. فللمرّة الأولى في التاريخ، وبفضل تقدّم تقنيات التأليل والأتمتة، لم يعد نموّ الإنتاج مولِّداً للعمل. وأزمة البطالة الراهنة في مجتمعات أوروبا الرأسمالية هي المؤشر الأول على هذا الطلاق: ففي الوقت الذي يتزايد الإنتاج والاستهلاك الماديان لهذه المجتمعات، فإن حاجتها إلى اليد العاملة ـ بفضل تقدم الإنتاجية ـ تتضاءل. وهذا إلى حد أن القرن المقبل قد يكون، في مجتمعات الرأسمالية المركزية، هو قرن اندثار مفهوم «قوة العمل» بالذات.

هل معنى هذا أنه يمتنع التفكير، من الآن فصاعداً، في إمكانية تجاوز الرأسمالية وفي ضرورة هذا التجاوز؟

إن أحداً، حتى في صفوف أكثر الليبراليين ليبرالية، لا يستطيع الزعم أن الرأسمالية هي «نهاية التاريخ». فوحدها الأنظمة السابقة على الرأسمالية كانت تتصور نفسها خالدة. ووحدها الرأسمالية بين الأنظمة التاريخية المعروفة أفرزت من داخلها وعياً بإمكانية تجاوزها. ففي أية تشكيلة مجتمعية سابقة أخرى كان يستحيل أن يصدر بيان كالبيان الشيوعي. **فوحدها الرأسمالية أباحت حرية الاعتراض عليها إلى حد نفيها**. ووحدها البورجوازية، بوصفها الطبقة النوعية للرأسمالية، أفرزت وعياً طبقياً مضاداً للبورجوازية، أي نافياً لذاتها. أما سائر التشكيلات المجتمعية السابقة على الرأسمالية فما كانت تترك مفتوحاً سوى باب «الخروج»، مع ما يستتبعه الخروج من تكفير وإباحة لسفك الدماء. وقد يكون هذا الإفراز للمعارضة من الداخل أحد مصادر قدرة الرأسمالية على تطوير نفسها، وعلى التجدد اللامتناهي من خلال امتصاص المعارضة والدمج التدريجي لمطالبها في بنية اشتغالها بالذات. وتلك هي «معجزة» الديموقراطية التي ما كان لأية تشكيلة اجتماعية سابقة على الرأسمالية أن تطوّرها.

وبرغم صورة «الشبح» التي أطلقها «**البيان الشيوعي**»، فإن مطلب تجاوز

الرأسمالية لم يعد «بعبعاً» يرعب أحداً. فمثل هذا المطلب الصادر من داخل الرأسمالية قابل أيضاً للامتصاص، وربما أيضاً للتلبية الجزئية والتدرجية، من داخل الرأسمالية نفسها. فالتطور الذي أصابته مجتمعات الرأسمالية المركزية خلال نصف القرن المنصرم قد أفقد هذا المطلب قدرته التعبوية. ولئن ظل مطلب تجاوز الرأسمالية قابلاً لأن ترفعه جماعات ثورية، فإن فاعليته يحدّها أولاً كون هذه الجماعات قد أمست بالضرورة أقلوية، ويحدها ثانياً كون هذه الجماعات، على أقلويتها، مضطرة إلى أن تمارس ثوريتها في إطار المؤسسات النظامية القائمة، ولا تملك بالتالي مناعة ضد سريان مفعول امتصاص المعارضة عليها، ولا ضمانة ضد تحوّل معارضتها بالذات إلى نسغ منهضم ومغذٍ لحركة التجدد اللامتناهي ـ حتى الآن على الأقل ـ للمؤسسات النظامية القائمة.

هل معنى ذلك أننا ننفي كل مشروعية نظرية عن شعار «تجاوز الرأسمالية»؟

بديهي أن لا. ولكنه لن يستوفي الحد الأدنى من شرط العقلانية ما لم يقيِّد نفسه بتحفظات ثلاثة.

التمييز، أولاً، بين نقد الرأسمالية ومطلب تجاوزها. فنقد عيوب الرأسمالية ـ وما أكثرها ـ هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعاً لنضال مطلبي. أما تجاوز الرأسمالية فليس له، في الأجل المنظور، أن يتعامى عن كونه محض مطلب أخلاقي أو «طوباوي» بالمعنى الذي انتقده ماركس. فهو ليس مطلباً برسم التحقيق، أو ليس برسم التحقيق في أي أجل مسمى. أو فلنقل إنه مطلب فلسفي، وليس مطلباً أيديولوجياً، ولا يمكن بالتالي اتخاذه ـ على عكس واقع الحال مع «**البيان الشيوعي**» ـ موضوعاً للتعبئة الجماهيرية.

ثانياً، إن مطلب تجاوز الرأسمالية، حتى لو تقيّد بنصابه الطوباوي هذا، لا يمكن ولا يجوز أن يصدر إلا عن الجانب المشبع حتى التخمة بالتطور الرأسمالي. فهو مطلب له وجه من العقلانية في مجتمعات الرأسمالية المركزية حصراً. أما في الهوامش والأطراف ومجتمعات ما قبل الرأسمالية، فإن مطلب تجاوز الرأسمالية لا يفتقد افتقاداً مطلقاً شرط العقلانية فحسب، بل لا خيار له أيضاً إلا في أن يكون «رجعياً»، لا «ثورياً» كما يفترض نفسه. فمطلب تجاوز الرأسمالية في مجتمعات ما

قبل الرأسمالية لن يتأدى إلا إلى دكتاتوريات توتاليتارية أو عالمثالثية كما أثبتت تجربة العقود الأخيرة، أو لن يفتح الباب على مصراعيه إلا أمام الأصوليات كما قد تثبت تجربة العقود المقبلة.

ثالثاً، إن مطلب تجاوز الرأسمالية لا يمكن أن يصوغ نفسه إلا بالقطيعة ـ لا بالاتصالية ـ مع «**البيان الشيوعي**». فالرأسمالية التي يتحدث عنها هذا البيان لم تعد هي رأسمالية عصرنا. والإشكالية المركزية في «**البيان**»: إحلال دكتاتورية البروليتاريا محل دكتاتورية البورجوازية، قد أمست غير ذات موضوع[٢]. وكيف يمكن أصلاً لبيان صيغ قبل مئة وخمسين سنة أن يتضمن توصيفاً وحلاً لمشكلات واقع متغيّر كواقع العالم في نهاية القرن العشرين مقارنة بما مع ما كان عليه في منتصف القرن الماضي؟

الحق أن فرضاً من هذا القبيل لا يستقيم إذا لم نفترض أن صائغي «**البيان**» أوتيا قدرة عجائبية على قراءة الغيب ومعرفة المستقبل. وفرض كهذا لا يستقيم بدوره بدون أن يستتبع تحول «**البيان**» إلى **نص مقدّس**، وبدون أن يستتبع من قبل التلاميذ والحواريين **موقفاً إيمانياً**. والحال أن سمير أمين حدّ بنفسه الحداثة، في الفصل السادس الجميل والبالغ العمق فلسفياً من كتابه، بأنها **قطيعة البشرية مع نظام المعرفة القروسطي الذي كان قائماً على التوفيق بين الإيمان والعقل**. فإذا كانت الحداثة هي ذلك «المران الحر للعقل البشري»، وإذا كانت الحداثة هي تلك «القطيعة الفلسفية» مع الموقف الإيماني والاستلاب الميتافيزيقي، فإن الإصرار على التعامل مع «**البيان**» كما أنه لو نص راهن يعدل قطيعة مع الحداثة ومع الروح النقدي للحداثة.

وبدون أن تتنكر الحداثة لماضيها فإنها لا تستطيع أن تتوقف عند أي لحظة من لحظاته، ولو كانت بمثل الأهمية التي يمثّلها «**البيان**».

ومهما تكن عظيمة الخدمات التي أداها «**البيان**» للحداثة، فإن هذه لا تملك

---

(٢) وهذا بصرف النظر عن أن مفهوم «دكتاتورية البروليتاريا» قد أضحى متناقضاً تناقضاً مطلقاً مع «سيماء العصر»، لا لأنه تكشّف في الممارسة العملية التاريخية (= الستالينية) عن همجيّة مرعبة فحسب، بل كذلك ـ وأساساً ـ لأن حساسية إنسان العصر باتت تتقزز من لفظ الدكتاتورية بالذات، ولو نُسبت إلى طبقة ملائكية مزعومة، هي هنا البروليتاريا.

خياراً إلا في أن تستغني عنها. ذلك أنه إذا لم تتم إحالة كل ما هو متقادم إلى التقاعد، فإن الحداثة ستكف عن أن تكون هي الحداثة. وتلك هي نقطة خلافنا الكبرى مع الصديق سمير أمين. فعندنا أن انتماء «**البيان**» هو لا إلى الحداثة، بل **إلى تراث الحداثة**. وبحسبما لاحظ سمير أمين نفسه، فإن تمديد أجل ما صار جزءاً من التراث لن يعدل إلا **تحنيطاً**.

ما بعد ذهنية التحريم:
بين ماركس وفيورباخ

لصادق جلال العظم، ككاتب، علامة فارقة: فهو لا يستطيع أن يمارس فعل الكتابة، إجمالاً، إلا في مواجهة خصم. وهذا إلى حد أنه إذا لم يجد خصماً اخترعه، على نحو ما يلاحظ أحد ناقديه. وقد أقرّ ص.ج .العظم نفسه، في حوار أجراه معه ماهر الشريف على صفحات مجلة «النهج»، بتلك الخصوصية: «نعم، حين أكتب وأفكّر وأحلل وأناقش وأطرح الآراء والأحكام، أحتاج إلى من أحاوره وأنتقده وأتناقض معه أحياناً وأتفق معه أحياناً أخرى جزئياً أو كلياً، كما أفضل الانطلاق مما طرحه غيري حول مسألة من المسائل وأن آخذ بعين الاعتبار سلباً أو إيجاباً ما توصل إليه الآخرون من نتائج قد أستند إليها وأختلف معها. . . ولا أرى في هذا كله إلا ميزة عالية ومتقدمة لأني أعي جيداً أني لا أعمل في الفراغ ولا أتصرف عموماً وكأنني أنطلق من نقطة الصفر»(*).

إذا صح هذا الحكم الذي يطلقه ص.ج .العظم على نفسه، فلنا أن نتوقع أن كتابه الجديد «**ما بعد ذهنية التحريم**»، إن لم يكن أحسن كتبه، فهو على الأقل أحبها إلى نفسه. فهو ليس كتاباً في النقد، ولا حتى في نقد النقد، بل في نقد نقد النقد. فبعد أن كان ص.ج .العظم اضطلع في كتابه السابق «**ذهنية التحريم**» بدور الناقد، نراه في كتابه الجديد «**ما بعد ذهنية التحريم**» يعطي نقاده نحواً من نصف مساحة كتابه لينبري للرد على ردودهم في نحو من نصفه الآخر.

وكما في كل مشروع لنقد النقد، فإن البنية الجدالية قد تكون بذاتها منبعاً لحيوية

(*) صادق جلال العظم: **ما بعد ذهنية التحريم**، دار المدى، دمشق، ١٩٩٧، ٥٧٦ صفحة.

تدب، كالنسغ الدافق، في عروق النص. ولكن نظراً أيضاً إلى الطبيعة شبه النبضية لمثل هذه الحيوية، المتعيّن إيقاعها بمداورة الفكرة الواحدة أخذاً ورداً ورداً على رد، فإن البنية الجدالية تهدد أيضاً بأن تحدد سقفاً. فالمنقودون قد يتيحون لناقدهم فرصة كيما يحلّق. ولكنهم قد يرغمونه أيضاً على أن يبقى لصيق الأرض التي يقفون عليها. وتلك هي نقطة قوة ص.ج. العظم التي تتكشف في كتابه الجديد عن أنها نقطة ضعف أيضاً. فهو يرقى بفن الجدال في الثقافة العربية المعاصرة إلى **قمة** جديدة، ولكن بدون أن يجاوز مع ذلك **هضبة** السجال.

هذا السقف يتجلى أولاً في العنوان نفسه. فالعنوان يستعيد تقليداً أرساه تلامذة أرسطو في نقلتهم من الكتاب الذي سمّاه المعلم نفسه بـ «**الطبيعة**» (أو **السماع الطبيعي** بالترجمة العربية القديمة) إلى الكتاب الذي تركه بلا عنوان فسمّوه «**ما بعد الطبيعة**». ولم يكن لهذه التسمية أي مدلول إبستمي في بادئ الأمر، ولكنها لم تلبث أن اكتسبته عندما تخطى اسم «ما بعد الطبيعة» دلالته الترتيبية ليغدو دالاً على علم قائم بذاته هو «الميتافيزيقا» في قبالة «الفيزيقا». والحال أن «**ما بعد ذهنية التحريم**» لا يحيلنا إلى نقلة معرفية أو إبستمولوجية من هذا القبيل. فـ «ما بعد» هو هنا محض استمرار للـ «ما قبل». و«**ما بعد ذهنية التحريم**» يعني حرفياً ما يقوله. فهو أشبه بملحق لـ «**ذهنية التحريم**». بل إنه في الوقت الذي لا يمثل أية نقلة نوعية من «فلسفة ثانية» إلى «فلسفة أولى»، فإنه لا يفعل أحياناً سوى أن يكرر نفسه. وهكذا تضمَّن الـ «ما بعد» نصوصاً شتى من الـ «ما قبل». وباعتراف المؤلف نفسه: «نزولاً عند رغبة الناشر وتلبية لطلبه ضممت ردود النقاد وتعليقاتهم التي كنت نشرتها في ملاحق الطبعة الثانية من **ذهنية التحريم**، إلى ملاحق هذا الكتاب، وذلك تسهيلاً على القارئ الذي يرغب في متابعة المناقشة وتدقيق تفاصيلها».

هل معنى هذا أن العظم هو مجرد هاوٍ للجدال والسجال ولممارسة «التقاليب» النقدية؟ هذه هي التهمة الرئيسية التي يوجهها إليه أحمد برقاوي في ردّه الذي يحمل هذا العنوان الدال: «عندما يتحول النقد من موقف إلى مهنة». وقد جاء فيه:

«ما إن انتهيت من قراءة هذا الجزء [من كتاب «**ذهنية التحريم**»] حتى تأكد لديَّ الانطباع القديم عن الطريقة التي يكتب بها صادق جلال العظم، والتي تبدو متسقة مع نزوع أصيل فيه. فالصديق العزيز، وهو يكتب، يحتاج دائماً إلى خصم ينتقده أو

شخص يحاوره. وهذا النزوع يدفعه أحياناً إلى اختراع خصومه اختراعاً إذا لم يتمكن من إيجادهم في الواقع. وهذه طريقة مثيرة، ولا شك، بسبب الحرارة التي يضفيها النقد على النص... غير أن هذه الطريقة إذا ما تحولت إلى طريقة واحدة في الكتابة لدى شخص ما، أو صارت مهنة، فإنها ستوقع هذا الشخص في مآزق كثيرة، أقلها الفقر الذي يطبع حصيلة جهده، وغياب النسق النظري العام الذي يميِّزه، وفقدان القضية التي تشكل أساساً للهم الذي يقف وراء الكتابة».

إن هذا النقد يكاد يُجرِّد مشروع ص.ج. العظم في «**ذهنية التحريم**» من كل مشروعية. فهو يؤسسه أو يجوهره بالأحرى في طبع معرفي ثابت، ويضع علامة استفهام لا حول مضمونه، بل حول البنية التفكيرية التي يصدر عنها. فكتابة ص.ج .العظم أقرب إلى أن تكون كتابة قهرية. ومثلها مثل كل منتجات عُصاب الطبع القهري، فإنه لا همّ لها سوى كتابة نفسها. والحال أن هذا الاتهام بالدوران حول الذات و«فقدان القضية» كان يمكن أن يبدو سديداً في كل حالة أخرى من حالات نقد النقد خلا حالة ص.ج .العظم في مشروعه عن «**ذهنية التحريم**». فما أخذه على عاتقه في هذا الكتاب، كما هو معلوم، هو الدفاع عن رواية سلمان رشدي «**الآيات الشيطانية**» بعد أن صدرت الفتوى الخمينية بإعدام المؤلف وناشريه معاً، والتي جاء فيها بالحرف الواحد: «باسمه تعالى، إنا للّه وإنا إليه راجعون: أنهي إلى المسلمين الغيورين في أنحاء العالم كافة أن مؤلف كتاب «**الآيات الشيطانية**»، الذي أعد وطبع ونشر ضد الإسلام والنبي والقرآن، وكذلك ناشريه المطلعين على محتواه، محكومون بالإعدام. أطلب من المسلمين الغيورين إعدامهم بسرعة أنى وجدوهم حتى لا يجرؤ أحد بعد على امتهان مقدسات المسلمين. وكل من يُقتل في هذا السبيل شهيد، إن شاء اللّه. فمن تيسر له الوصول إلى مؤلف الكتاب، ولكنه *غير قادر على إعدامه، فليعرِّف الناس عليه حتى ينال جزاء أعماله. والسلام عليكم* ورحمة اللّه وبركاته.

روح اللّه الموسوي الخميني ٢٥/ ١١/ ١٣٦٧».

إن هذه الفتوى لا تدع مجالاً للشك: فلسنا نحن أمام **لاقضية**، بل نحن على العكس أمام نموذج ناجز لما يمكن أن تكونه **قضية**، بله **القضية** بألف ولام التعريف. فمؤلف «**ذهنية التحريم**» لا يضع في الكفة الأخرى للميزان، مقابل

ممارسته لهواية النقد ونقد النقد، سوى حياته. وقد يكون دافعه إلى ذلك عصابه القهري كما قد يقول ناقده. ولكن حتى لو كان مؤلف «**ذهنية التحريم**» لا يصدر في هذا الحال عن قضية، فإنه بموقفه هذا يخلق قضية. فهل من كتابة أكثر التزاماً وأكثر مركوبية بالهمّ من كتابة تضع نفسها، عن وعي وتصميم، «تحت خطر الموت»؟

والواقع أنه منذ صدور «**ذهنية التحريم**» تحولت قضية «**الآيات الشيطانية**» من قضية عالمية إلى قضية عربية أيضاً. فلكأن القضية انشعبت وتفرعت، بل لكأن القضية الكبرى أنجبت قضية صغرى. ولكن بقياس الثقافة العربية المعاصرة، فإن القضية الصغرى تأخذ أبعاد قضية كبرى. وبدون أن يتحول ص.ج. العظم إلى سليمان رشدي آخر، فإن موجة الردود والردود على الردود التي استثارها لا تدع مجالاً للشك في أنه أفلح مرة أخرى في أن يخلق قضية من الوزن الثقيل، صنيعه عندما أصدر «**نقد الفكر الديني**»، ومن قبله «**النقد الذاتي بعد الهزيمة**»، وإن تكن محاولات أخرى له، مثل «**نقد فكر المقاومة**»، لم تفلح إلا في خلق قضايا من الوزن الخفيف.

وحسبنا تدليلاً على ما نقول الإشارة إلى أن عدد النصوص المنشورة في «**ما بعد ذهنية التحريم**»، والتي راوحت مواقف أصحابها بين الدفاع والنقد، بل النقض، قد بلغ ٢٣ نصاً يحمل بعضها تواقيع أسماء لامعة في الثقافة العربية المعاصرة، منها على سبيل المثال لا الحصر: هادي العلوي، عزيز العظمة، الياس خوري، علي حرب. ولا ينحصر هنا المؤشر بالحجم وحده. فقد أفلح ص.ج. العظم في أن يستجر إلى السجال ناطقين بلسان أبرز التيارات الفكرية والأيديولوجية في الساحة الثقافية العربية، وبخاصة منها التيار القومي والماركسي والليبرالي والإسلامي. وليس من قبيل المصادفة، من وجهة النظر هذه، أن يكون في عداد جملة الردود المنشورة نص للعماد مصطفى طلاس وزير الدفاع السوري في حينه، وآخر لمحمد الموسوي، الكاتب في مجلة «العهد» التابعة لحزب اللّه اللبناني.

وبغض النظر عن حجم المساجلة وتشعباتها الأيديولوجية، فإن أول ما أفلح فيه ص.ج. العظم هو نقل قضية «**آيات شيطانية**» من مستواها الرهابي السابق، كقضية محصورة بين قطبي التقديس والتكفير، إلى مستوى التفكير النقدي الذي لا يتهيب، في تحريه الحقيقة، من الولوج إلى رحم المحرمات.

بمعنى آخر، لقد أفلح ص.ج .العظم في تحويل قضية سلمان رشدي إلى **قضية نثرية** بعد أن كانت تلبَّست منذ البداية طابعاً ملحمياً أو مأسوياً.

فالنثر، من حيث هو لغة العقل، يملك ميزة أكيدة، ألا وهي قابلية هضم كل ما لا يقبله الأيض النفسي الذي تجري عملياته تحت لواء الوجدان الفردي، وعلى الأخصّ الجماعي.

ومع أن رسابات كثيرة من الوجدان الجماعي قد فرضت نفسها على السجال ـ وهذا ما يتجلّى أحياناً في الضراوة اللفظية ـ فإن اضطرار جميع المتساجلين إلى الإتيان ببرهانهم اضطرهم بدوره إلى التحول عن **شعر الوجدان إلى نثر العقل**، مع كل ما يعنيه ذلك من إقرار بمبدأ الحوار، ومن ثم حق الاختلاف، وتعدُّد الحقيقة.

ولكن لئن كسب ص.ج .العظم على هذا النحو رهانه الديموقراطي، فقد وجد نفسه مرغماً على تقديم تنازل كبير. التزم، منذ البداية، بأن يدافع عن رواية «**آيات شيطانية**» بوصفها محض نص أدبي. وبمعنى من المعاني، فإن ص.ج .العظم لم يدافع عن رواية «**آيات شيطانية**» بما هي كذلك، بل دافع عن تأويله لها. ونقطة انطلاقه المركزية في هذا التأويل أنها ليست نصاً علمياً في نقد الدين، وحصراً الإسلام، بل هي نص أدبي وتخييلي، غائيته تكمن فيه وفي جماليته الخاصة، وليس في امتداداته إلى الحقيقة التاريخية المخارجة له. ولا ينكر ص.ج .العظم أن مشروع سلمان رشدي في «**آيات شيطانية**» هو مشروع نقدي، ولكن هذا النقد ينحصر بنقد التخلف، بما فيه التخلف الديني، ولا يجعل نصابه أبداً نقد الدين بما هو كذلك.

وبديهي أن هذا التأويل لرواية سلمان رشدي يجعل من الدفاع عنها أمراً ممكناً بدون مصادمة للوجدان الديني الجماعي. وبذلك يكون ص.ج .العظم قد ضمن حدوداً لمجازفته التي تبقى مع ذلك فعلاً نادراً من أفعال الشجاعة في الساحة الثقافية العربية الراهنة. ففي إطار هذه الثقافة يبدو أن نقد الدين لم تحن ساعته بعد. ومؤلف «**ذهنية التحريم**» يعي ذلك تماماً، مثلما كان وعاه من قبل مؤلف «**نقد الفكر الديني**» عندما ركّز في العنوان بالذات على الفكر لا على الدين. ومن وجهة النظر هذه، لا جديد يأتي به «**ما بعد ذهنية التحريم**»: فالنقد لا ينصب على الذهنية الدينية، بل على ذهنية التحريم حصراً. وليس في تقرير هذه الحقيقة طعن في شرعية وجرأة

موقف ص.ج. العظم: فقليل مثله من يتجاسر على التصدي لمحاكم التفتيش العربية والإسلامية. ولئن يكن اختار عن وعي أن يموضع مشروعه لا على صعيد نقد الدين، بل حصراً على صعيد التمهيد لمثل هذا النقد، فلأن حرق المراحل في موضوع كهذا أقرب إلى أن يكون فعلاً لاعقلانياً.

وحتى نعطي المرحلية في هذا المجال مشروعيتها التاريخية كاملة، فإننا سنلاحظ أن ممانعة نقد الدين لا تصدر، أو لم تعد تصدر، عن الأوساط الشعبية أو السلفية وحدها، بل كذلك ـ وهذا هو الجديد الذي تطالعنا به بعض ردود «**ما بعد ذهنية التحريم**» ـ عن أوساط تقدمية، قومية وماركسية، تنشط عادة تحت راية العلمانية. فعبد الرزاق عيد مثلاً ـ وقد يكون هو من كتب خير تحليل لرواية «**آيات شيطانية**» بوصفها نصاً أدبياً ـ يشكك في مشروعية «الحرب ضد المقدس» التي تزعم شنها رواية «**آيات شيطانية**» لأن هذه الحرب لا تستهدف «الإسلام الرسمي» الذي «تصوغ لوحته الأنظمة [العربية والإسلامية] التابعة للغرب» ولا «الإسلام السياسي النكوصي الظلامي» المرتد على «كل قِيم الإصلاح والتنوير التي أرساها أعلام النهضة الإسلامية»، بل حصراً «الإسلام الشعبي الوطني»، مع أن هذا الإسلام هو الذي «يشكل اليوم العنصر الأساسي للهوية التي يراد تدميرها [من قبل الغرب] بعد إخفاق النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون».

هذه الممانعة لنقد الدين نقرأها أيضاً بقلم أحمد برقاوي الذي يفيد من سعة اطلاعه على تراث ماركس ولينين ليؤسس لها نظرياً، ومن منظور ماركس حصراً. فعنده أن ص.ج. العظم لا يمارس، بمحاولته التصدي لنقد الوعي الديني للجماهير الشعبية، إلا ضرباً من «الانتهازية». والحال أن الانتهازية، في تعريفه، «هي في الابتعاد عن المشكلات الحقيقية، أو الدوران حولها كما يدور قط حول مرق ساخن كما يقول لينين». والحال أيضاً أن ص.ج. العظم الذي «ساح في الأرض ومشى في الشوارع والأزقة ولبس شالاً أحمر، لم يره أحد، فساءه ذلك فقرر أن يصعد إلى السماء كي يصارعها». بمعنى آخر، إن ص.ج. العظم لم ينبرِ لشن حربه «الدونكيشوتية» على السماء إلا لعجزه عن خوضها على الأرض. ذلك أن الأسئلة الأرضية «المرتبطة بحياة الناس ومستقبلهم وخبزهم وكرامتهم ليست في ساحة وعي صادق العظم. إنه يهرب منها. لأنها تفرض على الباحث علاقة جدية ومسؤولة.

فنراه يلوذ بالتافه من المسائل وبعنتريات سخيفة لا تحمّله أية مسؤولية أمام نفسه وأمام قارئه وأمام مجتمعه. وهو إن مسها فإنه يمسها مساً رقيقاً. يدور حولها كيلا يبتعد عن إقامته في السماء التي استراح لها وفيها. هذه هي الانتهازية الرخيصة. إن صادقاً في حقيقة الأمر لا يختلف عن المسلم المتشرد والمتعصب. فالمسلم المتعصب، الذي لا يعيش زمانه، يعتقد أن كل مصائبنا ناتجة عن الابتعاد عن الإيمان الحق، فيرد عليه صادق: لا، إن مشكلاتنا ناتجة عن هذا الإيمان. المنطق واحد. ذاك يقول لا بدَّ من العودة إلى النبع، وصادق يقول لا بدَّ من تهديم النبع. بنية عقلية واحدة. كلاهما خارج العصر».

وبصرف النظر عن العنف اللفظي لهذا النقد، فإن التهمة الرئيسية التي يوجهها أحمد برقاوي إلى صادق جلال العظم هي أنه، على عكس مدعاه، ليس ماركسياً. فماركس «ينطلق أصلاً من الأرض، مما هو واقعي»، ويتحرى للدين عن «أسبابه الدنيوية»، ولا يهدر وقته في مناقشة «معتقدات الناس». ولو كان ص.ج .العظم كتب ما كتبه في زمن ماركس، لكان هذا الأخير انتقده كما انتقد فيورباخ «الذي حصر الاغتراب بالاغتراب الديني».

وحتى لا نسيء تأويل موقف أحمد برقاوي هذا، فلنذكر أنه كان أحد الموقّعين على بيان دمشق المشهور الذي دافع فيه مثقفون بارزون من أمثال عبد الرحمن منيف وسعد اللّه ونوس وحنا مينه وطيب تيزيني ووليد إخلاصي وعبد الرزاق عيد وجمال باروت عن «حق الكاتب سلمان رشدي في الحياة»، ونددوا بـ «فتوى آية اللّه الخميني بقتله». إذاً فالخلاف بين برقاوي والعظم، الزميلين في التدريس الجامعي وفي الرؤية الفكرية، ليس على الموقف من الفتوى، بل على تأويل الماركسية بالذات. ومع أن الماركسية كفّت منذ زمن بعيد عن أن تكون ذات قوة إلزامية كونية، ولم يعد لتأويلها تلك الأهمية التي كانت له قبل عقود، فإن ص.ج .العظم يبدو، من وجهة نظر تأويلية، أشد تمسكاً بحرف الماركسية، وأقرب إلى روحها، من ناقده. فصحيح أن ماركس، في رده على فيورباخ، أبى أن يختزل كل الاغتراب إلى الاغتراب الديني وحده. ولكن ماركس هو من أكد أيضاً، في نقده لفيورباخ، أن نقد الدين هو في أساس كل نقد. فإن يكن نقد السماء، خلافاً لما توهمه المثالي فيورباخ، لا يغني عن نقد الأرض، فإن نقد الأرض، خلافاً لما قد يتوهم ماديو

الماركسية، لا يغني عن نقد السماء. والحال أنه في إطار الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، التي لم تنجب بعد فيورباخها، نجد نقاد الأرض كثرة، بينما لا يزال نقاد السماء قلة. وإنما إلى هذه القلة يحاول أن ينتمي مؤلف «**ذهنية التحريم**»، بقدر من التوفيق، وبقدر أكبر من الشجاعة. وبديهي أنه يمكن في هذه الحال اتهامه بسهولة أنه «فيورباخي». ولكن هل كان يمكن للثقافة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر أن تنجب ماركس لو لم تنجب قبله فيورباخ؟

هرطقات عبد الرحمن بدوي

لا شك أن عبد الرحمن بدوي واحد من كبار الصانعين الفكريين للجيل العربي المعاصر. وبدون أن يكون مالئ الدنيا وشاغل الناس، فإنّ الكتب المئة والعشرين التي أصدرها، والتي تعددت طبعات بعضها حتى بلغت السبع أو الثماني، قد تركت أثراً دائماً لا في الثقافة العربية المعاصرة فحسب، بل كذلك في كيفية قراءة المثقفين العرب لماضي الثقافة العربية كما لحاضر الثقافة الغربية.

على أنه لا بد أن نبادر حالاً إلى القول إنه إذا كان عبد الرحمن بدوي قد ترك مثل ذلك الأثر القوي والدائم في مسار الثقافة العربية المعاصرة، فإنه لم يفعل ذلك من خلال تفكيره الشخصي، بل من خلال ما قدمه تأليفاً وترجمة وتحقيقاً وشرحاً من تفكير الآخرين.

فباستثناء مؤلَّفين أو ثلاثة تحمل بصمة شخصية مباشرة مثل **«الزمان الوجودي»**، فإنّ عبد الرحمن بدوي قد نطق دوماً بأصوات الآخرين، سواء أكان هؤلاء الآخرون من أعلام الفكر الغربي الحديث (انظر كتبه عن نيتشه واشبنجلر وشوبنهور وكانط وهيغل)، أم من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة (أفلاطون، أرسطو، أفلوطين، قرنيادس)، أم من أعلام الثقافة العربية الكلاسيكية من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، مسكويه، الأشعري، التوحيدي، ابن عربي، ابن سبعين، الخ).

من هنا الأهمية الاستثنائية للسيرة الذاتية التي كانت آخر ما أصدره قبل وفاته في جزءين يناهز تعداد صفحاتهما الثمانمائة. فلأول مرة يحضر عبد الرحمن بدوي

بشخصه حضوراً كثيفاً، ولأول مرة أيضاً يتكلم عبد الرحمن بدوي بالأصالة عن نفسه بدون استعارة صوت غيره، ولأول مرة أخيراً نكتشف أنّ ذلك الدارس الكبير لأفكار الآخرين وذلك المحقّق الكبير لنصوص القدامى وذلك المترجم الكبير لكتابات المستشرقين له تفكيره الشخصي، وأنّ هذا التفكير الشخصي شخصي للغاية إلى حد لا نجد له من وصف آخر سوى أنه **تفكير هرطوقي**. فعبد الرحمن البدوي، المولود عام ١٩١٧ في قرية شرباص الواقعة بين المنصورة ودمياط، لا يفتأ على مدى السبعين سنة التي مارس فيها الكتابة يفكر لا بطريقة مختلفة فحسب، بل بطبيعة مخالفة أيضاً. وتلك هي المفاجأة الحقيقية التي يعدها لقارئ سيرته الذاتية. فهو لا يسلك الطرق المطروقة في الخطاب العربي المعاصر، ولا يتقيد بأي بند من بنود الدستور الذي يمكن أن يقال إنّ الإيديولوجيا العربية السائدة قد استنّته لنفسها. بل يسدد ضربات قلمه دوماً في الاتجاه اللامتوقع، وهذا إلى حد الشذوذ والخروج على الشرعية - إن جاز القول - في مجال الثقافة كما في مجال السياسة.

أ - تحت لواء الإيديولوجيا النازية

هذا التفكير المضاد يتجلى، أول ما يتجلى، في الجرأة التي يجهر بها عبد الرحمن بدوي بتعاطفه الوجداني، بل حتى بانتمائه النظري إلى الأيديولوجيا النازية. وصحيح أن ع. بدوي ليس المثقف العربي الوحيد الذي أعجب في الثلاثينات والأربعينات بهتلر والنظام النازي، ولكنه الوحيد بين المثقفين العرب الذي ما زال يجهر بهذا الإعجاب، إن لم نقل إنه ما زال يقيم عليه.

وحتى لا يبدو هنا وكأننا أمام ضرب من شذوذ مطلق، فلنذكر أن الإعجاب بالنازية الهتلرية إنما كان يندرج، بدءاً من البدء، بالإعجاب العربي بألمانيا وبالنموذج الحضاري الألماني. لماذا؟ أولاً لأن ألمانيا كانت سبقت اليابان في تقديم نموذج تاريخي أول على نقلة سريعة من التأخر إلى التقدم الحضاري، وهو ما كان يحلم به جملة العرب (وجملة الأتراك) منذ أن استيقظوا من خمولهم القروسطي على صدمة اللقاء مع التقدم الغربي. وثانياً لأنّ ألمانيا كانت حليفة في الحرب العالمية الأولى لتركيا، وكان المصريون وسائر شعوب القسم المغربي من العالم العربي لا يزالون - مثلهم مثل مسلمي الهند والعالم الطوراني - يتعلقون بتركيا بوصفها مقر الخلافة

الإسلامية. وثالثاً لأنّ ألمانيا كانت خصماً في حينه لإنكلترا وفرنسا، وكانت هاتان القوتان الغربيتان هما اللتين تستعمران آنذاك أو تهددان باستعمار العالم العربي. وتماماً كما كان بعض العرب وبعض المسلمين يتمنون انتصار ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، كذلك، فإنّ بعضهم كان يترجى انتصارها في الحرب العالمية الثانية. ومن هؤلاء بدوي الذي يعود سبب رئيسي لإعجابه بالنازية كونها تدعو إلى تحرير ألمانيا من قيود معاهدة فرساي وتريد أن تعيد إلى ألمانيا الذليلة قوتها، مما يؤهلها لأن تصير خصماً قوياً لإنكلترا التي كانت تستعمر مصر: «وإذا انتصرت ألمانيا على إنجلترة وحلفائها فستكون القصة مؤاتية لتتخلص مصر من براثن الاحتلال البريطاني».

على أنّ إعجاب ع. بدوي بألمانيا النازية لم يقف عند حدّ هذه الملابسة التاريخية التي ترتبط بهوية المستعمر وبإشكالية «عدو عدوي صديقي». فالنموذج الألماني النازي كان يمارس إغراءه على ع. بدوي - منذ أن شرع وعيه السياسي يتفتح وهو في الخامسة عشرة من العمر - لأنه كان يقوم على مبدأ القوة والتربية العسكرية للشباب. وقد كان ع. بدوي يرى «في ذلك الحين أنّ هذه هي السبيل الوحيدة لطرد المستعمر البريطاني من مصر ولتكوين دولة قوية ذات مستوى حضاري رفيع يعيد إلى مصر مكانتها الأولى في عهد الفراعنة».

بالإضافة إلى هذا الإعجاب المجرد بمبدأ القوة الألماني النازي، تأتّت الفرصة للفتى ع. بدوي لأن يقع تحت السحر المباشر لشخص هتلر. ففي عام ١٩٣٧ - وكان لا يزال طالباً في السنة الثالثة من كلية الآداب - قرر عميدها طه حسين أن يرسله في بعثة صيفية لإتقان اللغة الألمانية في موطنها. وعلى هذا النحو تأتّى له أن يسافر إلى ميونيخ في تموز/ يوليو ١٩٣٧ للدراسة لمدة شهرين في جامعتها الصيفية. وهناك شاء له «حسن الحظ» أن يحضر افتتاح أدولف هتلر بشخصه لدار الفن الألماني بمناسبة الاحتفال الذي أُقيم حينئذ في ميونيخ تحت اسم: «ألفا سنة من الفن الألماني». ولنترك الكلام لفتانا: «لأول مرة أشاهد أدولف هتلر وهو واقف يخطب على مسافة لا تزيد خمسين متراً من المكان الذي كنت أقف فيه. وكانت خطبته حافلة طويلة، وكان قوي الصوت، جليل الأداء، يضغط بقوة على العبارات التي يريد توكيدها. وكان الموضوع الأصلي هو الدعوة إلى الفن الألماني الأصيل، والتخلص

من الفن المنحلّ الذي ساد ألمانيا في العشرينات. ولهذا أقاموا معرضاً مجاوراً وضعوا فيه نماذج من هذا الفن المنحلّ كي يبينوا للمشاهدين فساد هؤلاء الفنانين وانحلال نفوسهم، خصوصاً وقد كان السائد فيه هو تيار السريالية والدادائية. ومما قاله هتلر ساخراً من هذه التيارات: «هل شاهد أحد سويّ العقل هذه الأشكال والصور في الطبيعة؟! إن كان هؤلاء «الفنانون» يزعمون أنهم يرون الناس بهذه الأشكال الممسوخة، فإني أحيل أمرهم إلى وزير الداخلية ليعالجوا العلاج المناسب!!... وهو يقصد: وضعهم في مستشفيات المجانين، باعتبارها تتبع وزارة الداخلية».

وفي أثناء إقامته في ميونيخ - «عاصمة الحركة النازية» كما كانت توصف - قرر ع. بدوي أن يدرس هذه الحركة «دراسة عميقة» كما يقول. فبدأ بكتاب «**كفاحي**» وأتبعه بكتاب ألفرد روزنبرغ «**أسطورة القرن العشرين**» الذي كان يُعد بمثابة الإنجيل الفلسفي للنازية. ثم حصل بعد ذلك على النشرات الرسمية للحزب النازي وحملها معه - مع كتب أخرى في الإيديولوجيا النازية - ليقرأها «في هدوء» حين يعود إلى مصر. وكانت حصيلة إقامته القصيرة في ميونيخ اتصاله، كما يقول، بالروح الألمانية «اتصالاً حياً عميقاً جعله ينفذ إلى الحضارة الألمانية من الباطن ويتعاطف معها عن إدراك واعٍ»، مما أتاح لأفكاره السياسية أن تتبلور حول فكرة «الوطنية المصرية»، «النابعة من صميم الشعور بمصر ومكانتها في الماضي، ومن ضرورة استعادة هذه المكانة في المستقبل القريب»، مستلهماً في ذلك النموذج العيني الذي كانت تقدمه النازية بما تحاول تحقيقه من استعادة لمكانة ألمانيا تحت الشمس. «ولما كانت ألمانيا لم تستعمر مصر ولا أي بلد عربي أو إسلامي، وكان الإعجاب بألمانيا أصيلاً في الشعب المصري، بل وسائر الشعوب العربية والإسلامية، فلم يكن ثمة أي تحرّج في استلهام نموذج ألمانيا».

وإنما من هذه «الزوّادة الألمانية»، كما من مجلات أخرى ذات توجّه نازي كانت تصدر في فرنسا وتباع في حينه في القاهرة، راح ع. بدوي، لدى عودته إلى مصر، يحرر سلسلة من المقالات في مجلة «مصر الفتاة» في صيف ١٩٣٨ تعريفاً بالنازية ومبادئها والفلسفة السياسية التي تقوم عليها. وفضلاً عن ذلك فقد ترجم برنامج الحزب النازي وشرحه، مستعيناً بكتاب «**كفاحي**»، فضلاً عن منشورات داخلية للحزب النازي الألماني حملها معه من ميونيخ. ولم يقتصر الأمر على هذا النشاط

الفكري، بل تعداه إلى الانضواء العملي في صفوف منظمة «مصر الفتاة» التي كانت منظمة سياسية ذات توجه فاشي أنشأها وقادها أحمد حسين على خلفية من «الوطنية المتطرفة والنزعة الدينية المتأصلة».

ولكن إقامة ع. بدوي في منظمة «مصر الفتاة» لم تدم طويلاً. فأحمد حسين، الذي كان يحسب نفسه هتلراً مصرياً، كان «ضيق التفكير» ومفطوراً على «العناد والاستبداد بالرأي». وكان فضلاً عن ذلك غيوراً من النجاح الذي كانت تحقّقه حركة «الإخوان المسلمين» في أوساط الطلبة الجامعيين، فأراد الدخول وإياها في منافسة من خلال المغالاة في الاتجاه الديني، فكان أن أطلق لحيته وغيّر اسم «مصر الفتاة» إلى «الحزب الوطني الإسلامي»، ثم توّج هذا التوجه الجديد «بكتابة رسالة إلى كل من هتلر وموسوليني يدعوهما لاعتناق الإسلام وصاغ الرسالة على غرار الرسائل التي بعث بها النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى كسرى والمقوقس والنجاشي». وقد تولى ع. بدوي بنفسه - وإن على مضض - ترجمة الرسالتين إلى الألمانية والإيطالية. وكانت نفسه قد بدأت تنفر من أحمد حسين وانتهازيته الدينية التي لم تجده فتيلاً إذ لم يفلح، رغم إيغاله في تقليد الإخوان المسلمين، في جلب أنصار جدد لحركة «مصر الفتاة». وكانت الشعرة التي قصمت ظهر البعير إبلاغه الأعضاء القياديين في المنظمة - ومنهم ع. بدوي - على إثر اندلاع الحرب العالمية الثانية في أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩ أن المخابرات البريطانية قد عرضت عليه التعاون معها، وأنها بذلت للمنظمة قدراً من المال كتدشين لهذا التعاون وأنها دعته إلى الحضور إلى لندن للتفاهم معها. وكان هذا الانقلاب في الاتجاه من الانتصار لألمانيا إلى محاباة إنكلترا مما لا تطيقه نفس ع. بدوي الكلي الإعجاب بالنموذج الألماني النازي، فقطع مع أحمد حسين ومع حزب «مصر الفتاة» «عملياً منذ ديسمبر ١٩٤٠، ورسمياً ونهائياً في فبراير ١٩٤٢». ولم تعد له - حسبما يصرح - «بعد ذلك بهذا الحزب وما سيخلفه بعدئذ (حزب مصر الاشتراكي) أية علاقة كائنة ما كانت».

انقطعت إذن علاقة ع. بدوي التنظيمية بالحزب الفاشي المصري، ولكن هل انقطعت علاقته الأيديولوجية بالنازية؟

نميل إلى أنّ الجواب بالنفي. والدليل هو السيناريو البديل الذي وضعه للحرب العالمية الثانية بعد أعوام كثيرة من انتهائها. فبدلاً من هزيمة ألمانيا الهتلرية كان يتمنى

انتصارها. وعنده أنّ ألمانيا لو انتصرت لكانت جميع مشكلات العالم العربي قد حُلت. يقول: «كان المصريون جميعاً - باستثناء الخونة من أذناب الانجليز وعملاء الشيوعية - يتمنون انتصار ألمانيا، لأن هذا الانتصار هو الذي سيحل مشاكل كل البلاد العربية: ١ً - فتتخلص سوريا ولبنان من الانتداب الفرنسي؛ ٢ً - وتستقل تونس والجزائر ومراكش استقلالاً تاماً؛ ٣ً - وتتخلص مصر والعراق ودول الخليج من الاستعمار البريطاني باختلاف أشكاله؛ ٤ً - وتقتلع الصهيونية من جذورها وتُمحى من الوجود وتصبح فلسطين عربية خالصة لأهلها العرب وحدهم». وإذا وجد بين «الخونة والأذناب والعملاء لبريطانيا وأميركا وروسيا وفرنسا» «مكابر يجادل في هذا... ويقول إنّ ألمانيا (فيما لو انتصرت) كانت ستحلّ محل هؤلاء، وسيستبدل استعمار باستعمار»، فإنّ ع. بدوي ينبري في سيناريوه البديل للرد سلفاً: «هذه الدعوى داحضة مضللة: لأنّ ألمانيا كانت ستكتفي بسيطرتها على دول أوروبا، ولن تحتاج إلى غيرها من الدول لبسط نفوذها عليها، بل يكفيها فقط ضمان الحصول على المواد الأولية ونشر التجارة مع الدول الأفريقية والآسيوية». ولهذا كله فإنّ ع. بدوي لا يتردّد في أن يختم بالإعلان عن أن «يوم الحداد الوطني الكبير» للمصريين وسائر الشعوب الأوروبية كان «يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٥»، وهو يوم دخول قوات الحلفاء إلى برلين بعد خمسة أيام من انتحار هتلر.

يبقى سؤال أخير: ما مدى تأثير الهوى النازي لعبد الرحمن بدوي على نتاجه الفلسفي؟ حبه اللامشروط للفلسفة الألمانية وتخصيصه ستة من كتبه للكلام عن أعلامها، وفي مقدمتهم بطبيعة الحال نيتشه الذي كان النازيون أنفسهم قد تبنوه بوصفه «فيلسوف القوة». ويبدو أنّ كتاب «**نيتشه**» الذي أصدر ع. بدوي طبعته الأولى عام ١٩٣٩ - أي في أوج مرحلته النازية - قد لعب دوراً كبيراً في التكوين العقلي للجيل المصري الجديد الثائر في حينه على الاحتلال الإنكليزي وفساد القصر وانحلال الحياة الحزبية في مصر. وفي مقدمة هؤلاء طلاب المدرسة الحربية الذين كان في عدادهم جمال عبد الناصر وأنور السادات اللذان سيصرحان لاحقاً مراراً بمدى التأثير الكبير الذي مارسه كتاب «**نيتشه**» على تفكيرهما. ورغم كراهية عبد الرحمن بدوي لثورة يوليو/ تموز ١٩٥٢ - كما سنرى للتو - فإنه يبدي اعتزازه بذلك التأثير. بل لا يتردد في أن يقول عن الرئيس أنور السادات إنه كان وطنياً صادقاً و«قام

بأعمال وطنية عنيفة ضد الجنود الانجليز في المعادي وغيرها» طالما «ظلّ مؤمناً بفلسفة القوة التي دعا إليها نيتشه وعرفها هو من كتابي». وقد استمر على وطنيته تلك «إلى أن انتصر في حرب أكتوبر/تشرين الأول سنة ١٩٧٣ فبدأ بعدها يجنح للسلم، ومن ثم كانت عملية السلام مع إسرائيل».

ب - هجاء عبد الناصر

«في ٢٨ سبتمبر/أيلول سنة ١٩٧٠ انزاح عن صدر مصر الكابوس الرهيب الذي أبهظ صدر مصر طوال ثمانية عشر عاماً، سيم فيها الشعب المصري أسوأ صنوف العذاب، وابْتُلِي بأبشع الإهانات، وحاق به شر أنواع الهزائم، إذ توفي جمال عبد الناصر في الساعة الخامسة والنصف من ذلك اليوم».

بهذه العبارة البالغة القسوة يعلّق عبد الرحمن بدوي في الجزء الثاني من سيرة حياته على وفاة من كان يوصف في حينه بأنه بطل الجماهير ومعبودها. وعبد الرحمن بدوي لا يجهل أنه، بحكمه ذاك، يخالف تفكير الجماهير ويجرح مشاعر الملايين التي خرجت لوداع «البطل» يوم جنازته. ولكن عبد الرحمن بدوي يملك حجتين للرد سلفاً على من قد يتهمه بالشذوذ في التفكير. فعنده أولاً أنّ الجماهير لا تفكر، بل تُساق سوقاً، ولهذا يحق للمثقف أن يخالفها في التفكير إلى حد المصادمة المباشرة. ثم إنّ خروج الملايين من المصريين لتشييع عبد الناصر ليس في نظره دليلاً على جماهيرية قائد ثورة يوليو. فالمصريون شعب مولع بالجنازات، و«من يعرف المصريين لا يدهش لاحتشاد الجماهير الغفيرة في الجنازة: فقد تجمع حشد مشابه في تشييع جنازة سعد زغلول في أغسطس سنة ١٩٢٧، وتجمع قرابة مليون شخص في تشييع جنازة مصطفى النحاس في أغسطس سنة ١٩٦٥، رغم تحذير الشرطة من التجمع وتهديد المشيّعين. إنه شعب مولع بالسير في الجنازات منذ فجر التاريخ، ولا يزال حتى اليوم يحتفل كثيراً للاشتراك في الجنازات على نحو لا أعرف له مثيلاً في أي بلد عربي أو إسلامي آخر. ولا أعرف شعباً تفنّن في طقوس الحداد على الموتى مثل الشعب المصري... وإذن فلا جديد مستغرباً في احتشاد مئات الآلاف لتشييع جنازة من ظل مسيطراً على الحكم المطلق في مصر ثمانية عشر عاماً أو يزيد».

والواقع أنّ كراهية عبد الرحمن بدوي لعبد الناصر كراهيتان: كراهة لشخصه

بالذات، وكراهة لثورة يوليو التي كان قائدها. فعبد الناصر «حاكم طاغية مستبد طياش»، وثورة يوليو «هي أكبر كارثة عانتها مصر منذ الفتح العثماني سنة ١٥١٧».

ولا ينكر ع. بدوي أنه تحمس بعض التحمس لثورة يوليو يوم قيامها. ولكن حماسته لم تدم طويلاً، بل تزعزعت - أول ما تزعزعت - عام ١٩٥٥ عندما عقد «رجال الثورة اتفاقية السودان التي بمقتضاها استقل السودان عن مصر استقلالاً تاماً». ذلك أنّ ع. بدوي، المفتون في حينه بالإيديولوجيا النازية، هو قومي مصري مطلق. ومن منظور قوميته المصرية المفرطة فإنّ «أكبر الحقوق» بإطلاق هو «حق مصر في سودانها». وقيادة ثورة يوليو، بتخليها عام ١٩٥٥ عن السودان، قد ارتكبت «خيانة وطنية».

وبعد «الخيانة السودانية»، فإنّ نقطة الصدام الثانية بين ع. بدوي وثورة يوليو كان مدارها حول قانون الإصلاح الزراعي، أو «بلاء الإصلاح الزراعي» كما يقول. ذلك أن ع. بدوي ينتمي إلى أسرة مالكة للأطيان في قرية الشرباص في ريف المنصورة. وكانت ملكية الأراضي في تلك القرية الواسعة تعود إلى «باغوص باشا»، ابن الأرمني نوبار باشا الذي تولى رئاسة الوزارة لأربع مرات على التوالي في أعوام ١٨٧٨ و١٨٨٤ و١٨٨٨ و١٨٩٤. ثم آلت ملكيتها إلى «شركة النيل الزراعية» لصاحبها جاكوبس البلجيكي وعيد اللبناني. وقد استطاع والد عبد الرحمن بدوي أن يشتري من هذه الشركة ٥٠٠ فدان بينما اشترى أهالي شرباص باقي الأراضي البالغ مساحتها ١٥٠٠ فدان. و«هكذا انتقلت ملكية هذه الألفي فدان إلى المصريين بطريق شرعية قانونية سلمية لم يظلم فيها أحد أحداً». وهذا على العكس تماماً - في نظر ع. بدوي - من صنيع ثورة يوليو التي «نهبت واغتصبت الأراضي بالمصادرة والحراسة والظلم الفادح الذي ليس بعده ظلم»، وذلك بموجب قانون الإصلاح الزراعي الأول الصادر عام ١٩٥٢، ثم قانون الإصلاح الزراعي الثاني الصادر عام ١٩٦١، وأخيراً قانون الإصلاح الزراعي الثالث الصادر عام ١٩٦٧. وقد فقدت أسرة بدوي بموجب القانون الأول ٣٠٠ فدان، وبموجب القانون الثاني ١٠٠ فدان أخرى، ولم يبق لها من الخمسمئة فدان بعد صدور القانون الثالث سوى ٥٠ فداناً. وبالإضافة إلى ذلك وقعت الأسرة - بمن فيها عبد الرحمن نفسه - تحت قانون الحراسة الذي أصدرته الثورة بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ والذي «كان بمثابة قرار الحرمان الذي كان

يصدره البابوات والأباطرة في العصور الوسطى الأوروبية». ومن هنا المرارة التي لا حدّ لها التي يتحدث بها ع. بدوي عن «لصوصية» قيادة ثورة يوليو، إذ يصفها بأنها «عصابة من قطاع الطرق واللصوص» ومن «الأفاقين والدجالين والطغاة المهازيل الذين نهبوا ما نهبوا وتسلطوا ما تسلطوا» وأذلوا المصريين و«ساموهم أبشع أنواع المظالم طوال خمسة عشر عاماً».

وفي تنديده بالإصلاح الزراعي المثلث الحلقات يتلبس ع. بدوي دور عاشق الأرض وشاعرها. فهو يقول برومانسية لا تخفي نفسها إنّ مالك الأرض الزراعية يرتبط بها كل الارتباط، ويكاد يمتد بكل جذوره فيها، ويحمل لها في نفسه قدسية وعبادة. «وهو شعور لا يعرفه من نشأوا في المدن. وهذا هو مصدر البلاء فيما سمّي بـ«الإصلاح الزراعي» ابتداء من سنة ١٩٥٢ حتى اليوم: لقد أمر به وخطط له ونفّذه من لا تربطهم بالأرض الزراعية أية رابطة، فكان ما كان من عواقب وخيمة حلت بالأرض الزراعية ومحصولاتها وإنتاجها في مصر في الثلاثين عاماً الأخيرة. وهو عينه ما جرى في روسيا وغيرها من الدول الدائرة في فلكها منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأنّى لمن لا يعرف غير الإسفلت والأبخرة الفاسدة أن يدرك نبالة الأرض الزراعية وقداسة هواء الحقول! ومن هنا ارتبطت النبالة بالأرض الزراعية في كل تاريخ بني الإنسان، ولم ترتبط بالمتاجر والمصانع. ولا نقصد بـ«النبالة» هنا نظاماً اجتماعياً وسياسياً معيَّناً، بل نقصد نبالة الإنسان بما هو إنسان».

ولن نتوقف هنا عند هذا النص الشاعري لنتساءل: هل هي روح عاشق الأرض التي تتكلم هنا أم روح «الإقطاعي»، بل نؤثر أن نتابع محاكمة ع. بدوي لثورة يوليو التي يحمِّلها، ناهيك عن كل ما تقدم، مسؤولية أفجع كارثتين عسكريتين حلتا بمصر، وبالعرب، في القرن العشرين: هزيمة ١٩٥٦ وهزيمة ١٩٦٧. ولعلّ أكثر ما يلفت النظر في هذه المحاكمة التنديدية كون ع. بدوي ينكر على ثورة يوليو تجليتها التاريخية في تأميم قناة السويس. فعنده أن التأميم «الطائش» للقناة في ٢٦ يوليو/ تموز ١٩٥٦ هو الذي جرّ على مصر الوبال. فالتأميم لم تكن وراءه أية دوافع اقتصادية أو وطنية. فقد أدى اقتصادياً إلى تدهور خطير في قيمة الجنيه المصري الذي خسر في الشهور الأربعة الأولى التي أعقبت أزمة القناة ٣٠٠٪ من قيمته الشرائية. ثم إنّ التأميم كان، في نظر ع. بدوي دوماً، فعلاً متهوراً وغوغائياً. فامتياز

شركة قناة السويس كان سينتهي في عام ١٩٦٧. وما كان على مصر غير أن تنتظر أحد عشر عاماً أخرى لتستعيد ملكية القناة في شروط «عقلانية» تحترم القانون الدولي ولا تترتب عليها الخسائر الاقتصادية الباهظة التي تحملتها مصر من جراء تأميم القناة ثم إغلاقها في وقت لاحق. «ولكن جمال عبد الناصر - يقول ع. بدوي - لم يكن يهمه من الأمر أية منافع اقتصادية، بل كان يريد عملاً سياسياً مفاجئاً يكفل له الشهرة والدويّ، حتى ولو جرّ على مصر الخراب. وقد قام بعمله هذا بمفرده دون أن يستشير أحداً من زملائه ووزرائه. ولم يعرض الأمر على هؤلاء إلا بعد إعلانه وتنفيذه للتأميم. وقد تبيّن فيما بعد أنّ عبد الحكيم عامر اعترض عليه في جلسة مجلس الوزراء التالية للإعلان بحجة ما سيؤدي إليه من عواقب عسكرية وسياسية. كما اعترض فتحي رضوان (وكان بالمناسبة رفيقاً سابقاً لعبد الرحمن بدوي في قيادة حزب «مصر الفتاة» الفاشي النزعة) بحجة أنّ هذا العمل يضعف حقنا في المطالبة بالتأميم، لأن هذا العمل خرق لاتفاق قانوني مسنود دولياً. وهكذا كانت وستكون كل تصرفات جمال عبد الناصر خارجياً وداخلياً: تصرفات حمقاء طائشة لا تحسب حساباً لأي شيء غير الدويّ العقيم حول شخصه، مهما ترتب عليها من خراب وويلات لمصر وشعب مصر ومكانة مصر في المجتمع الدولي».

وبعد أن يعرِّي ع. بدوي على هذا النحو «أسطورة» بطولة تأميم القناة، ينبري لتعرية «أسطورة» ثانية صنعت المجد الجماهيري لعبد الناصر: مقاومة العدوان الثلاثي لعام ١٩٥٦.

ففي أثناء العدوان على مصر عام ١٩٥٦ كان ع. بدوي يشغل منصب مدير البعثة التعليمية المصرية في سويسرا والمستشار الثقافي للسفارة المصرية في برن. ومن ثم فقد تأتّى له أن يتابع مجريات العدوان من الخارج وأن يطلع على حقيقة ما يجري على الأرض من خلال الصحافة والإذاعة والتلفزة العالمية (لا ننسَ أنّ ع. بدوي يتقن الفرنسية والإنكليزية والألمانية والإيطالية)، بعيداً عن التغطية الإعلامية الموجهة، أو حتى الكاذبة، في الداخل المصري. وهكذا تأتى له، وهو «يتجرع أشد الغصص مرارة، أن يشاهد في السينما السويسرية نشرة أنباء القتال، وكلها حافلة بمخازي القوات المسلحة: المطارات المصرية تدمر عن آخرها بما فيها من طائرات، والضباط والجنود وهم يهربون مجردين من الملابس العسكرية وأقدامهم حافية،

وقائد حامية بورسعيد (الموجي) وهو يسلم المدينة بعد ثلاث ساعات فقط من الهجوم البحري الإنكليزي الفرنسي ونزول قوات المظلات في جنوب بورسعيد، والقوات الإسرائيلية بقيادة موشي دايان تجتاح شبه جزيرة سيناء في ٣٦ ساعة فقط. . . وهذا كله يحدث أمامك بالصور، بينما لو فتحت الإذاعة المصرية كنت لا تسمع إلاّ أناشيد النصر: «الله أكبر فوق كيد المعتدي» أو الأغاني الحماسية من فايدة كامل وغيرها، وكأن مصر في عالم آخر لا تدري شيئاً عما جرى على أرضها في سيناء، ومنطقة شمالي القناة!».

ويؤكد ع. بدوي أنّ العدوان الثلاثي في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٦ تمخض عن هزيمة مصرية خالصة، وأنّ هذه الهزيمة هزيمتان: هزيمة مادية عسكرية، وأخرى معنوية مدمرة لكيان الأمة. وعنده أنّ الثانية أشد وأنكى، لأن معناها مواصلة التضليل والكذب على النفس، وعدم الاعتراف بالأخطاء الفاحشة التي ارتكبتها القيادة السياسية والعسكرية، وبالتالي تعمية الوعي بمدى الكارثة وإبقاء الأوضاع التي أدت إلى الهزيمة على ما هي بدون تغيير جذري. وتلك هي، في نظر ع. بدوي، الجريمة الكبرى التي اقترفتها القيادة السياسية والعسكرية المصرية في عام ١٩٥٦: فبدلاً من الاعتراف الذاتي بالأخطاء «راحت عن طريق الإذاعة والصحافة توهم الناس أننا انتصرنا نصراً عسكرياً كاسحاً مؤزراً، وأنّ «المقاومة الشعبية» في بورسعيد هي التي ردت أساطيل الغزاة الإنجليز والفرنسيين، وساقت الحناجر المزيفة للتغني بهذا النصر العظيم وتشبع الجو بهذه الأباطيل. وليس ثمة عامل أكثر تدميراً لمعنوية الأمة أشد من الأكاذيب. لكن هذه ستكون الوسيلة التي سيعتمدها الحكام في مصر طوال السنوات التالية».

وتتصاعد نبرة ع. بدوي الهجائية عند الانتقال إلى الكلام عن «عار الهزيمة» في حزيران/يونيو ١٩٦٧. فهذه الهزيمة كانت أشد خزياً من سابقتها سنة ١٩٥٦، لأن الجيش المصري، الموصوف في حينه بأنه «أكبر قوة ضاربة في الشرق الأوسط»، لم يواجه هذه المرة قوات الإنكليز والفرنسيين، بل قوات «الدويلة» الإسرائيلية وحدها. ومع ذلك، ورغم بشاعة الهزيمة غير القابلة للتمويه، فإنّ «سياسة الكذب» التي اعتمدتها قيادة ثورة يوليو طوال خمسة عشر عاماً راحت تصور الهزيمة غير القابلة للتمويه على أنها «انتصار»، بحجة أنّ إسرائيل «لم تحقق هدفها» لأن هدفها هو

«إسقاط عبد الناصر والقضاء على الثورة»، وعبد الناصر لم يسقط والثورة ما زالت قائمة وصامدة!

ولكن بما أن «تبليغ» الهزيمة للشعب المصري كان هذه المرة أصعب بما لا يقاس مما في عام ١٩٥٦، فقد لجأ عبد الناصر إلى ما لا يتردد ع. بدوي في أن يسميه «مسرحية الاستقالة الرهيبة» التي كانت - على حد توصيفه أيضاً - «من أحقر المهازل وأخسِّها». ذلك أنّ ما سميّ بحركة «جماهير ٩ و ١٠ يونيو» لم يكن إلاّ «أكذوبة اخترعتها أبواق عبد الناصر، ومهزلة مفضوحة مثّلها علي صبري وسائر زبانية الاتحاد الاشتراكي» على أساس «أن تخرج جماعات مأجورة في الشوارع تطالب بعودة عبد الناصر إلى الحكم». وأما أن المسرحية «مصطنعة ومدبرة» كما يصفها ع. بدوي، فالدليل على ذلك أن تلك الجماعات المأجورة، والمهيأة سلفاً للنزول، نزلت إلى الشوارع بعد دقائق معدودات من إعلان عبد الناصر في الإذاعة استقالته، و«لم تشارك فيها إلاّ عصابة المنتفعين من أعضاء الاتحاد الاشتراكي في الإسكندرية أولاً ثم في القاهرة، بينما بقي سائر الشعب مذهولاً فاقد الوعي من وقع الهزيمة، مشلول التفكير فيما ينبغي عليه أن يواجه به هذا الموقف».

هل صحيح أن «الجماعات المأجورة»، وليس جماهير الشعب المصري، هي وحدها التي نزلت إلى الشوارع ليلة ٩ يونيو؟ إنّ ع. بدوي يبدو هنا وكأنه ينسى «مفعول الحداد» الذي كان تحدث عنه بصدد حب الشعب المصري للجنائز. ثم إنّ ع. بدوي هو نفسه من يقول في موضع آخر إنّ «العامة التي فقدت عقلها بسبب الهزيمة النكراء» هي التي اندفعت إلى شوارع القاهرة «تطالب بعودة القائد الذي مُنيَ بأبشع هزيمة في تاريخ مصر كلها! ولا يعرف التاريخ قائداً آخر هزم هذه الهزيمة ثم طالبت الجماهير بعودته!».

والواقع أنه إن لم يكن هناك من مسرحية فليست هي تلك التي دارت في شوارع القاهرة والإسكندرية وبيروت ومدن عربية أخرى، بل التي دارت في قاعة مجلس الأمة المصري. فالجماهير، التي جرى «تطفيلها» على مدى خمسة عشر عاماً، ما كان لها، وهي في ساعة الخطر الذي ما بعده خطر، أن تطيق «الفطام» الفجائي عن «الأب» الذي طالما تصورته - أو صُوِّر لها - أباً حامياً كلي القدرة. أما أن يعمد نواب مجلس الأمة إلى الرقص في قاعة المجلس تعبيراً عن فرحهم بعودة القائد عن

استقالته، فتلك بالفعل خاتمة غير متوقعة للمسرحية يصح وصفها بأنها «مضحكة مبكية». وهي تقدِّم على أي حال الذريعة لعبد الرحمن بدوي لتصعيد أهجيته لثورة يوليو ولقائدها إلى مستوى غير مسبوق إليه من العنف اللفظي بقوله: «يا له من عار ليس أشنع منه عار حين راح نواب مجلس الأمة يرقصون في صباح يوم ١٠ يونيو في مجلس الأمة - فرحين بعودة من؟ بعودة من جرّ على وطنهم أخس هزيمة عرفها في كل تاريخه الطويل المقدر بسبعة آلاف عام! والذي أذلهم وسامهم أبشع المظالم طوال خمس عشرة سنة! والذي بدّد أموالهم في مغامرات دونكيخوتية في البلاد العربية: وألّب هذه البلاد بعضها على بعض في مؤامرات دنيئة جعلت كل بلد عربي يتربص بالبلاد العربية الأخرى، فتمزق شمل العرب تمزقاً لم يعرفوا مثله في كل تاريخهم، وسُلب كل مصري كرامته وحريته وشرفه حتى صار مسخاً ذليلاً بائساً معدماً مهيناً في كل مكان!».

ج - شتم مثقفي العصر

رأينا أن عبد الرحمن بدوي، بانضوائه تحت لواء العقيدة النازية وبكراهيته المطلقة لثورة يوليو ١٩٥٢ وشخص عبد الناصر بالذات، كان يمثل نموذجاً للمفكر الذي يفكر تفكيراً مخالفاً، بل مُضاداً لكل ما استقرت عليه المسلمات في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

ولكن أول ما يلفت النظر في علاقة المثقف الكبير الذي هو عبد الرحمن بدوي بمثقفي عصره - من المصريين حصراً - صدوره لا عن تفكير مضاد، بل عن موقف مضاد.

فأحمد أمين وطه حسين وعباس محمود العقّاد وزكي نجيب محمود ونجيب محفوظ ومحمود أمين العالم، وآخرون كثيرون، لهم حضورهم الكثيف في السيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي، ولكنه محض حضور بالسلب، أو حتى بمحض الشتم.

فعبد الرحمن بدوي لا يخوض، في الثمانمئة صفحة التي يسرد فيها سيرة حياته، في أي نقاش، ولا حتى في أي نقد مع مثقفي جيله ومثقفي الجيل الذي يليه. فهو لا يناقش أفكارهم ولا يعلق على كتاباتهم ولا يتنازل حتى لمعارضة أطروحاتهم. إنما هو يكتفي بـ«الردح» وبالطعن في أشخاصهم وأخلاقهم. ومن هذا

المنظور، لا نتردد في أن نقول إنّ ع. بدوي، في تشنيعه على مثقفي عصره، لا يمارس أي فعل نقدي، بل هو يتراجع بالنقد الفكري إلى طور ما قبل النهضة، بل إلى الطور البدائي أو القبلي الذي كان فيه النقد محض هجاء وفضاء مفتوحاً لتبادل السباب على نحو ما كان دارجاً في عصر جرير والفرزدق والأخطل. وباستثناء الشيخ مصطفى عبد الرازق، أستاذه في علم المنطق والكلام والفلسفة الإسلامية في كلية الآداب بالجامعة المصرية بين عامي ١٩٣٤ و١٩٣٨، فإنّ أحداً من أعلام مثقفي عصره من المصريين لا ينجو من «سلاطة لسانه»، وهذا تعبير نضطر هنا إلى استخدامه مكرهين لأنه الأكثر تعبيراً عن طبيعة الممارسة النقدية كما يفهمها ويطبقها ع. بدوي في سيرته الذاتية.

والواقع أنه حتى عندما يتحدث ع. بدوي عن «الأزهري» مصطفى عبد الرازق بمنتهى الإيجابية، مشيداً بتعمقه في النصوص العربية القديمة وبدروسه في أصول الفقه وعلم الكلام التي تمخض عنها كتابه المشهور «**التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**»، فإنه لا يحجم عن أن يتخذ من هذه الإشارة الإيجابية تكئة للتشنيع على سائر زملاء الشيخ من الأزهريين. وهكذا يقول: «كان الشيخ مصطفى متحرر الفكر اجتماعياً، يدعو إلى تحرير المرأة، ومن هنا كان يكتب في مجلة «السفور» مقالات ذات نزعة تحريرية للحياة الاجتماعية. وهذا التحرر الاجتماعي هو الذي كان هدف هجمات الأزهريين عليه، خصوصاً حين صار شيخاً للأزهر في ديسمبر ١٩٤٥. ولم يكن الدافع الحقيقي لهذا الهجوم من جانب شيوخ الأزهر لوجه الدين، أو غيرة على التقاليد الإسلامية، بل لأنهم كانوا يطمعون في تولي هذا المنصب. وشيوخ الأزهر بطبعهم طماعون حاقدون يأكل الحسد قلوبهم، وفي سبيل نيل أي منصب ذي شأن لا يتورعون عن استخدام أخسّ الوسائل: من وقيعة ودس ووشاية واختراع الأكاذيب».

وإذا كان عبد الرحمن بدوي يهاجم هنا الأزهريين غمزاً وبجماعهم دون تسمية أحد منهم، فإنه لا يتردد في موضعٍ آخر في أن يسدد رأس حربته إلى علم كبير من أعلامهم الراحلين هو الشيخ محمدَ عبده، مفتي الديار المصرية. فعدا عن أنه ينكر عليه أي إسهام في الحركة الفكرية لعصره ويعتدّ رسالته «في التوحيد» عملاً تلميذياً «خجولاً وبسيطاً لا يفيد إلاّ المبتدئين في هذا العلم (علم الكلام)»، فإنه لا يجد حرجاً في أن يرميه بتهمة التواطؤ والعمالة للمحتل الإنكليزي. هكذا يقول إن «الشيخ

محمد عبده، مفتي الديار المصرية والمصلح الديني المزعوم»، قد ضرب المثل في الخروج على مبادئ الوطنية بمصادقته للورد كرومر، القنصل والمعتمد البريطاني على مصر في حينه. فقد «انعقدت بينهما علاقة حميمة - إن صحّ أن توصف بالحميمة علاقة التابع بالمتبوع، والذليل بالجبار، والمطيع الخاضع بالآمر المستكبر. بل كان محمد عبده هو نفسه يتفاخر ويتباهى بهذه العلاقة الوثيقة بينهما، وبينه وبين سلطة الاحتلال، كما ورد في رسالة منه إلى رشيد رضا لمّا خاف هذا الأخير من أن يعتقله الإنجليز. . . ومع ذلك كان - وظلّ حتى اليوم - لمحمد عبده أنصار ومعجبون وممجِّدون مغالون! وإذا سألتهم: ماذا يعجبكم فيه: أهذا التواطؤ مع طاغية الاستعمار البريطاني في مصر؟ لم يجدوا جواباً لأن الوقائع تدمغهم. بل لاذوا بدعوى «الإصلاح الديني» وزعموا أنه كان «مصلحاً دينياً». فنسألهم: أي إصلاح ديني قام به؟ لم يستطيعوا أن يذكروا إلا تفاهات شكلية، مثل تحليل لبس القبعة - وكأن هذا أمر خطير جداً به يكون المرء «مصلحاً دينياً» كبيراً! وهكذا الأمر في كثير من أمر الشهرة في مصر والبلاد العربية والإسلامية! لقب يطلقه مخدوع أو خادع، فيتردد بين الناس في عصره. وينتقل من جيل إلى جيل ولا أحد يتحقق من صواب إطلاق هذا اللقب وخلع هذه الشهرة!».

ومن أبرز الذين يشكك في «شهرتهم الكاذبة» ويطعن في عملهم العلمي وفي أخلاقهم الشخصية أحمد أمين الذي كان يشغل في حينه (١٩٤١) منصب عميد كلية الآداب بالجامعة المصرية. فهو لا يتحدث عنه إلاّ ملقباً إياه بـ«العميد الحقود»، ويخصه بفقرة بالغة القسوة يتهمه فيها بالدناءة وبالتسلق على ظهور الآخرين وبالانتحال. ويبدو أن كل جريمة أحمد أمين أنه قرر تأخير مناقشة رسالة الماجستير التي قدمها ع. بدوي في حينه إلى مجلس كلية الآداب بحجة أن هذا الأخير لم يسجل موضوع رسالته قبل عام من مناقشتها كما تقضي الأصول الجامعية. وهكذا يكتب عنه: «كان أحمد أمين رجلاً حقوداً ضيق الأفق تأكل قلبه الغيرة من كل متفوق، ومن كل متقن للغات الأجنبية لأنه كان لا يعرف لغة أجنبية فيما عدا قشوراً تافهة من أوليات اللغة الإنكليزية. وكان يسعى للتعويض عن عجزه هذا بانتحال أعمال الآخرين، خصوصاً الناشئة المتطلعون إلى الشهرة بالتسلق على جذوع الشخصيات ذات الشهرة أو النفوذ. وقد حاول أن يصنع معي هذا الصنيع، لما أن

قدمت إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر - وكان هو رئيسها - أصول كتابي: «**التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية**» في أواخر سنة ١٩٣٩. فلم تفلح محاولته هذه وصَدَدْته منذ اللحظة الأولى. إذ قلت في نفسي: وما شأن هذا الرجل بكتاب مؤلف من دراسات بالألمانية والإيطالية، وفي موضوع بعيد عنه؟ وكيف يمكن أن أبرر وجود اسمه إلى جانب اسمي على كتابي هذا؟ إنها منه صفاقة ما بعدها صفاقة. ونشرت الكتاب عند ناشري الأول: مكتبة النهضة المصرية. ولما صدر قدمت إليه نسخة، ولسان حالي يقول له: على الرغم منك صدر الكتاب! وهذه واقعة سأصادف العديد من أمثالها طوال حياتي في الإنتاج والنشر. ولهذا تذرع أحمد أمين بمسألة شكلية تافهة، وهي أنه لم يتم تسجيل موضوع رسالتي في الموعد القانوني، وهو عام قبل المناقشة، فيا لسخافة التفكير وتفاهة الإدراك! فقد تمسك أحمد أمين بهذه النقطة الشكلية التافهة، ووجد فيها ضالته للكيد بي وتحقيق حقده الدفين، فعرض هذه المسألة على مجلس الكلية وحمله على أخذ قرار بتأجيل المناقشة عاماً. وما أكثر الخشب المسندة في مجالس الكليات!»

وعلى ضراوة هذا النقد، فإنّ حظ أحمد أمين يبقى أحسن من حظ علم آخر من أعلام الثقافة المصرية هو محمود عباس العقّاد. فأحمد أمين ما طاله إلا نقد كلامي، أما العقّاد فقد طاله أيضاً نقد «عملي» أي بالأيدي. ولنترك الكلام لعبد الرحمن بدوي: «لقد صارت كلتا الحركتين: الإخوان المسلمين ومصر الفتاة (وهي منظمة فاشية التوجه انتمى إليها ع. بدوي في الثلاثينات) هدفاً لبطش النقراشي وزير الداخلية في سنة ١٩٣٩. وفي الوقت الذي كان القسم السياسي في بوليس محافظة القاهرة يطارد أعضاء مصر الفتاة ويعتقلهم ويلفق لهم التهم - وكذلك كان يفعل مع الإخوان المسلمين - أوعز النقراشي إلى كاتب السعديين في ذلك الوقت، عباس محمود العقاد، بالهجوم على كلتا الحركتين. وقد كان العقاد طوال حياته مأجوراً لحزب من الأحزاب: الوفد (حتى سنة ١٩٣٥)، والسعديين (من سنة ١٩٣٨ حتى سنة ١٩٥٠)، كما كان مأجوراً لبريطانيا طوال فترة مدة الحرب (من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥ على الأقل): يستخدم سلاطة لسانه، وما يزعمه لنفسه من قوة عارضة، في التطاول على خصوم مَنْ يُستغل للدفاع عنهم. فكتب العقاد مقالات ضد الإخوان المسلمين، لكن هؤلاء سكتوا ولم يحركوا ساكناً. ثم انكفأ بعد ذلك يهاجم «مصر

الفتاة». فلما كتب أول مقال، تشاورنا في **مصر الفتاة** بماذا نرد. فرأى صبيح (محمد صبيح رئيس تحرير مجلة **مصر الفتاة** في حينه) أن يكون ذلك بالرد القاسي في مجلة **مصر الفتاة** وكتب فعلاً مقالاً بعنوان: «العقاد جهول يريد أن يعلم الناس ما لا يعلم». فكتب العقاد مقالاً آخر أشد وأعنف. وكان من رأيي أن العقاد يرحب بالمقالات، فلا علاج له عن هذا الطريق، بل لا بد من استخدام العنف معه لأنه لا يردعه غير العنف. وأخذ برأيي اثنان من أعضاء الحزب، فتربصا للعقاد وهو عائد إلى بيته رقم ١٣ شارع سليم في مصر الجديدة، وانهالا عليه بالضرب والصفع والركل، وأفهماه أنّ هذا تأديب مبدئي بسبب مقاليه ضد **مصر الفتاة**، فإن عاد، عادا إليه بما هو أشد نكالاً. وأحدثت هذه «العلقة» أثرها الحاسم، فخرس العقّاد خرساً تاماً، ولم يعد إلى الكتابة ضد **مصر الفتاة**».

ولعل طه حسين هو وحده من جيل الأربعينات الذي ينجو من هذه السلاطة اللسانية. فعبد الرحمن بدوي يعترف بأنه يكنّ له ودّاً خاصاً وصداقة متينة. ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يمسك نفسه - أو قلمه - عن التشهير به في مذكراته في أكثر من موضع. فعنده أنّ طه حسين الذي يودّه ويقدّره هو طه حسين الأستاذ، وليس طه حسين العميد، وإن «طه حسين في سنوات ١٩٣٥ ليس هو طه حسين عامَي ١٩٢٥ و١٩٢٦ لمّا كان يلقي على الطلاب في الجامعة المصرية محاضرات في الشعر الجاهلي». ذلك أن طه حسين، منذ صار عميداً لكلية الآداب، صار في تقدير ع. بدوي ذنباً للسلطة الوفدية. وحزب الوفد، في نظر ع. بدوي، حزب الشيطان، وتاريخ مؤسسه، سعد زغلول، «تاريخ شائن ينضح بالخيانة والوصولية وممالأة الإنكليز المحتلين». ولعل أبشع ما يرمي به ع. بدوي «أستاذه» و«صديقه» طه حسين هو اتهامه بالعمالة للسلطة وبالوشاية وبالتجسس على الطلبة لحساب البوليس. وفي ذلك يقول بالحرف الواحد: «ومن مظاهر تصرفات الدكتور طه الحزبية المحض أنه كان يبلّغ رجال البوليس عن زعماء الطلبة المعارضين في كلية الآداب، مستعيناً في ذلك ببعض الجواسيس المتزلفين إليه من الطلاب، فكنا نسمع في اليوم التالي أنّ البوليس قبض على فلان وفلان من هؤلاء الزعماء».

وإذا كان ع. بدوي يفرد لشتم أحمد أمين أو العقاد، أو حتى طه حسين، فقرات بكاملها، فإنه قد يجمع بين عدة من مثقفي جيله ليشتمهم في فقرة واحدة. وهكذا

يندد بمحمد مندور وعثمان أمين ونجيب بلدي وعبد الهادي شعيرة وزكي نجيب محمود ومحمد عبد الهادي أبو ريدة لأنهم لم يتمكنوا - بخلافه - من تحصيل شهادة الدكتوراه في بعثتهم الجامعية إلى الخارج بسبب «قلة الذكاء المقرونة بالكسل وعدم الرغبة في العلم والتحصيل». كما قد يندد في فقرة أخرى بجملة من كانوا يعملون معه في كلية الآداب من أساتذة وعمداء في مطلع الأربعينات كما في قوله: «لقد كان الجو في كلية الآداب بين أعضاء هيئة التدريس فاسداً للغاية. وخير وصف له هو عبارة طه حسين: «لا يعملون، ويؤذيهم أن يعمل الناس». ولم يكن سلاحهم في التنافس العلم والإنتاج العلمي، بل الدس والوقيعة والوشاية والتزلف إلى ذوي النفوذ داخل الجامعة وخارجها. فتحولت هيئة التدريس إلى عش للأفاعي، ينهش بعضها بعضاً، ويؤرِّث الخصومة بينهم عمداء لم يصلوا إلى هذا المنصب بالعلم أو الكفاية الإدارية، بل بالصلات مع مَنْ في الحكم (مثل أحمد أمين)، أو العلاقات الحزبية الدنيئة (حسن إبراهيم حسن)، أو الدجل الديني والسياسي (عبد الوهاب عزام) أو الدسائس الخسيسة (زكي محمد حسن)».

ومن جيل الأربعينات يمتد الهجاء إلى جيل الخمسينات، وهو الجيل الذي يجد رمزيه الكبيرين في شخصي توفيق الحكيم ونجيب محفوظ. وأمرهما عند ع. بدوي سهل: فهما محض بوق ناطق بلسان السلطة، وسيف ضارب بعزّ الحاكم. وليس أي حاكم، بل تحديداً وحصراً الحاكم الناصري الذي هو، في نظر ع. بدوي، أردأ حاكم ابتليت به مصر في تاريخها الطويل على مدى سبعة آلاف سنة. وبالإضافة إلى تهمة العمالة للسلطة، يأخذ ع. بدوي على محفوظ والحكيم لهاثهما وراء الماركسيين من المثقفين المصريين الذين يتهمهم بأنهم سيطروا على أجهزة الإعلام والثقافة وأدمغة الناس في الطور الثاني من العهد الناصري. فقد بلغ من أمر «الإرهاب الثقافي الأحمر» في مصر الناصرية أن من هم بعيدون كل البعد عن العقيدة الماركسية لبسوا لبوسها ليكسبوا المال والشهرة والمكانة الأدبية. وفي مقدمة هؤلاء محفوظ وتوفيق الحكيم «اللذان صارا - وهما من لم يُعرف عنهما من قبل أي ميل إلى الشيوعية والماركسية - يدعوان الناس إلى قراءة ماركسية لقصصهم، ويزعمان أنها قصص رمزية تقوم على الصراع الطبقي والإشادة بالبروليتاريا والدعوة إلى ثورة شعبية تقضي على البورجوازية والطبقية وتصور الحتمية التاريخية لانتصار الطبقة الكادحة

على الإقطاع والرجعية، وهكذا، إلى آخر معجم الألفاظ الماركسي المعروف. ولعدم خبرتهما بهذا التأويل الرمزي الماركسي استعانا بأئمة التفسير الشيوعي الماركسي، مثل محمود أمين العالم وغالي شكري!».

وبالإضافة إلى هذين الرمزين الماركسيين الأخيرين، فإنّ ع. بدوي يدرج في رأس لائحة «العملاء الموسكوفيين»، الذين وظفوا أنفسهم في خدمة سادة الكرملين تنفيذاً لخطة «التآمر والقضاء على المجتمع المصري ليقيموا على أنقاضه دولة شيوعية خالصة تدور في فلك موسكو»: لويس عوض ومحمد سيد أحمد وصلاح جاهين وأحمد عباس صالح وسعد كامل وحمدي غيث وسعد أردش. ويخص اثنين منهم بالتفاتة خاصة، وهما أحمد بهاء الدين وعبد الرحمن الشرقاوي. فيقول عن الأول إنه «شيوعي قح، ولكنه يتلوّن بألوان مختلفة بحسب الظروف». أما الشرقاوي فيقول عنه إنه «متعدد الأطوار، يدور من اليمين إلى اليسار، ويجمع بين عمامة الإسلام وكاسكيت الشيوعيين».

ولا يندر أن يتطاول القلم الهجائي لعبد الرحمن بدوي على مثقفين عرب من غير المصريين، ولا سيما اثنين منهم يسدد إليهما بمنتهى الضراوة سهم عدائيته: فؤاد أفرام البستاني الذي يقذفه بعبارة قاتلة واحدة: «هذا الأفعوان الهرم الخبيث»، وقسطنطين زريق الذي يرميه بأنه «هذا المسيحي المتَّجر بالعروبة»!

* * *

لقد قلت في مقدمة هذه المطالعة للسيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي إن صاحبها هو بلا شك «واحد من كبار الصانعين الفكريين للجيل العربي المعاصر». وبعد هذه المقدمة فإنّ الخاتمة تفرض نفسها: فمطالعة مذكرات عبد الرحمن بدوي بما تضمنته من إشهار للعقيدة النازية وثبات عليها ومن تشهير بمثقفي عصره جميعهم تقريباً بلا استثناء، تحملني على تصحيح المقدمة لأقول: «كنت أحسب عبد الرحمن بدوي واحداً من كبار الصانعين الفكريين للجيل العربي المعاصر، ولكن سيرة حياته كما خطها بقلمه تكشف عن قامة أصغر مما أحسب. وهذا كشف شديد الإيلام لي شخصياً لأن عبد الرحمن بدوي كان واحداً ممن صنعوا تفكيري وأسهموا بقدر واسع في بناء ثقافتي الفلسفية، الإسلامية والعربية معاً».

الديموقراطية والقومية والأقليات
(المسألة الكردية نموذجاً)

حتى القرن التاسع عشر لم يكن من وجود معترف به للأقليات، إلا أن تكون دينية أو طائفية. ومع ظهور فكرة الدولة القومية ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر، شرعت الأقليات تتحدَّد وفق معايير جديدة: لغوية أو إثنية. وبدون أن تنفي هذه المعايير الجديدة المعيار الديني، فقد تندمج معه ليتولد من اجتماعها مفهوم الأقلية القومية. وهذا المفهوم لا يقبل انفصالاً عن مفهوم أشمل منه هو مفهوم القومية الحديثة. فابتداء من الثورة الأميركية (١٧٧٦)، وعلى الأخص الثورة الفرنسية (١٧٨٩)، فرض نموذج الدولة القومية نفسه نموذجاً شبه وحيد للدولة الحديثة في أوروبا وأميركا أولاً، قبل أن يعمّ العالم أجمع في القرن العشرين. وإنما قوة انتشار هذا النموذج هي التي تفسِّر تفكّك الامبراطوريات الإسبانية في أميركا، والنمساوية ـ المجرية في أوروبا، والعثمانية في أوروبا وآسيا، والاستعمارية في آسيا وأفريقيا غداة الحرب العالمية الثانية، وأخيراً السوفياتية في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين.

وفي الوقت الذي نبتت على هذا النحو لفكرة الأمة فاعلية تاريخية مدهشة، فإن الدولة القومية هي عينها التي استتبعت تمخّض مفهوم الأقلية القومية. فعندما تنوب القومية مناب الدين كقاعدة للانتماء أو مناب السلالة الملكية كإطار للولاء السياسي، فإن قومية الأكثرية تشحذ وتؤجج ـ ولا تلغي ـ قومية الأقلية. ونظراً إلى أن النقاء القومي التام معدوم حتى في أكبر الدول القومية نقاء، فإن مشكلة الأقليات القومية تغدو مشكلة دائمة ـ بله مزمنة ـ من مشكلات الحداثة السياسية القائمة على المبدأ القومي.

ولقد كانت ثورة الحداثة ـ وليس يمكن وصفها بأقل من ذلك ـ قد ابتكرت

وطورت وطبقت مبدأ العلمانية حلاً لمشكلة الأقليات الدينية والطائفية. ولكن هذا الحل، على عبقريته، كشف عن تقصيره في مواجهة مشكلة الأقليات القومية. وهكذا وجدنا أوروبا تقدم في القرن التاسع عشر مشهداً غريباً ومتناقضاً لدول **متسامحة على الصعيد الديني ومتعصّبة على الصعيد القومي**، وهو مشهد معاكس تماماً على كل حال لامبراطوريات القرون الوسطى ـ مع استطالتها العثمانية في الأزمنة الحديثة ـ التي يمكن القول إنها كانت قائمة على **تعصّب ديني وتسامح قومي**.

وقد جاءت التجارب التوتاليتارية في ألمانيا وإيطاليا واسبانيا في النصف الأول من القرن العشرين، لتشف عن مدى طغيان النزعة القومية وقابليتها للتحوّل إلى شوفينية عدوانية إذا لم تستند ـ بالإضافة إلى العلمانية ـ إلى ركيزة من الثقافة الديموقراطية. وعلى أي حال، إن سقوط التجربة الفاشية لهذه البلدان قد تأدّى إلى توسيع في مفهوم الديموقراطية. فحتى منتصف القرن العشرين كانت الديموقراطية تعني حصراً، وطبقاً للتقاليد البرلمانية للثورة الإنكليزية والتقاليد الجمهورية للثورة الفرنسية، احترام التعددية الحزبية والسياسية ضمن نطاق الدولة القومية الواحدة. ولكن هذه التعددية في العقود الأخيرة لم تعد محصورة بالنطاق السياسي، بل باتت شاملة للثقافة كما في الولايات المتحدة الأميركية Multiculturalisme، أو للغة Multilinguisme كما في اسبانيا ما بعد الفرانكوية، أو للإثنية كما في فرنسا التي صار مباحاً فيها الكلام عن «الشعب الكورسيكي» أو «البلد الباسكي».

وبدون تحليل لا يتّسع له المجال هنا للظروف التاريخية النوعية، فإن الحداثة السياسية قد جرى تأويلها ـ عندما انتقلت عدواها إلى الشرقين الأقصى والأوسط ـ على أنها محض تكريس للنزعة القومية مفصولة عن لاحقتيها الماهويتين: العلمانية والديموقراطية. وإذا أخذنا الحالة العربية مثالاً، فسنلاحظ أن الفكر القومي لم يكن معنياً، من البداية إلى النهاية، بالتنظير لشيء آخر سوى الدولة العربية الواحدة، بدون أن يتوقف ـ خلا استثناءات نادرة جداً ـ عند الطابع العلماني والديموقراطي لهذه الدولة من حيث أن العلمانية إطار تنظيمي ضروري للتعددية في ديانات الأمة وطوائفها، ومن حيث أن الديموقراطية إطار تنظيمي ضروري ليس للتعددية في أحزاب الأمة وتياراتها السياسية فحسب، بل كذلك للتعددية في إثنياتها ولغاتها (بربر في المغرب، أكراد في المشرق، نوبيون في الجنوب)، فضلاً عن التعددية في

شخصياتها القطرية (مصر، سورية، العراق، الجزائر، اليمن، السودان، إلخ).

هذا النفي للتعدديات قد أتاح لبعض المنتقدين أن يتحدثوا عما سمّوه «محدلة القومية العربية» التي كل شأنها أن تسوِّي بمنتهى الجلافة تضاريس الأمة وأن تحيلها سطحاً بلا عمق ولا تلون، وأن تصب تنوعاتها الحية في القالب القاهر للغالبية العددية والديموغرافية (عرب بلا بربر ولا أكراد، ومسلمون بلا يهود ولا نصارى، وسنّة بلا شيعة وبلا علويين ولا دروز، ومصريون بلا سودانيين، وسوريون بلا لبنانيين... إلخ.).

بل إن ثمّة منظّرين قوميين ذهبوا في إنكار واقعة الأقليات إلى حد اعتبارها من صنع الاستعمار وبيادق لا تتحرك على رقعة شطرنجه إلا بأمره وتنفيذاً لمؤامرة مدبرة. فالأقليات لا ماهية لها في ذاتها، بل هي، في أحسن الأحوال، مجرد رواسب تاريخية، بله مستحاثات ينبغي أن تخضع من جديد لقانون التفتت والذوبان ثم الاندماج. وهي ليست بحال من الأحوال علامة تنوعٍ ومصدر غنى حضاري. بل هي، إذا لم تكن طابوراً خامساً للعدو، «مياه عكرة» تحلِّي له الصيد فيها. وإخلاص ابن الأقليات هو دوماً موضع شبهة، وإذا أخلص فعليه أن يخلص مرتين لإثبات براءته. وإذا خان، فإنه لا يخون بمفرده، بل يجر معه أقليته كلها في خيانته. وعلى أي حال فإن أمره ليس من ذاته، بل من الأقلية التي ينتمي إليها. فهو تبع، حتى في تحوّلاته، لثباتها. وسيكولوجيته لا تفسير لها إلا بسوسيولوجيتها.

ورغم الأهمية السلبية التي أعطتها النظرية القومية على هذا النحو للظاهرة الأقلوية، فإنها لم تدرجها قط في مجال المفكَّر به. فلكأن الظاهرة الأقلوية مرض سرّي لا علاج له إلا بالصمت والانتظار والاستئصال بفعل عامل الزمن والهضم ذي الحتّ البطيء الذي لا يعصى عليه حتى الجلمود من الصخر. وهذا الإدراج للواقعة الأقلوية في خانة المسكوت عنه قد أعفى الحركة القومية، العربية كما القطرية سواء بسواء، من القيام بعبء المهمتين اللتين لا تعود القومية بدونهما عتلة للحداثة السياسية: العَلْمنة والدَقْرطة.

هنا تحديداً تفرض المقارنة مع الحركة القومية التركية نفسها. فهذه الأخيرة قد رأت النور متأخرة عن القومية العربية، وإلى حد ما من قبيل رد الفعل عليها. ومع

ذلك حققت سبقاً باهراً عليها. فقد استطاعت أن تحافظ على وحدة التراب القومي التركي رغم أن أطماع القوى الاستعمارية الأوروبية في تقاسم الجذع الأناضولي من جسم «الرجل المريض» ما كانت تقلّ عن رغبتها في تقاسم أطرافه العربية. كما أنها، خلافاً لواقع الحال مع الحركة القومية العربية (أو القطرية)، أنجزت بجرأة غير مسبوقة مهمة إقامة جمهورية علمانية هي الأولى من نوعها في دار الإسلام. وبديهي أنه لا مجال هنا للحديث عن «معجزة تركية». فالنخبة التركية التي قادت عملية العلمنة اصطدمت بـ «العثمانية» اصطدام النخب الأوروبية بـ «البابوية». فالسلالة العثمانية الحاكمة كانت مكرهة على تقديم عامل الولاء الديني على عامل الانتماء القومي تحت طائلة تفكك الامبراطورية. ومن ثم فإن توكيد الهوية التركية كان يمر حتماً عبر «القطع» مع الهوية الدينية. ومما سهّل هذا الفصل بين القومية والدين في الحالة التركية الطابع العربي للإسلام، وهو العامل نفسه الذي جعل مهمة العلمنة في الحالة العربية أشدّ صعوبة وتعقيداً.

ولكن ما ربحته تركيا الأتاتوركية على صعيد العلمنة خسرته على صعيد الدقرطة. فعلمانيتها بالذات أخذت شكلاً استبدادياً. فعدا أنها فرضت من فوق وبقوة المراسيم، فقد تطرفت في التطبيق إلى حد كاريكاتوري أحياناً: وهكذا فرضت عقوبة الإعدام ـ ولو نظرياً ـ على من يضبط وهو يرتدي الجبّة أو العمة. وإن يكن من نزعة قومية عملت فعلاً كمحدلة فهي القومية التركية في إخراجها الأتاتوركي. فالأقليات لم يُسكت عنها فحسب، بل أزيلت من خريطة الوجود التركي. فمذابح الأرمن، التي بدأت في أواخر العهد العثماني، استمرت إلى عام ١٩٢٤. ومن أصل مليوني أرمني كانوا يقطنون في تركيا لم يبق في عام ١٩٢٧ سوى سبعين ألفاً. كما أن اليونانيين، الذين كانوا يشكّلون غالبية سكانية في المدن الساحلية، تعرّضوا بدورهم للذبح، ثم للتهجير الجماعي. وبعد انتهاء «حرب الاستقلال» التركي تمت «مقايضة» ١,٣٠٠,٠٠٠ يوناني مقابل بضع مئات من الأتراك. وبالإضافة إلى هاتين التصفيتين الجماعيتين الكبريين تعرضت أقليات صغيرة أخرى للاضطهاد والتهجير، مثل اللازيين والآشوريين ـ الكلدانيين وعرب أنطاكية وماردين ومرسين من النصارى، وكذلك عرب لواء إسكندرون من العلويين.

ولئن تكن هذه الوقائع الإبادية قد أمست ملكاً للتاريخ، فإن ما يميّز اضطهاد

«الأقلية» الكردية أنه مستمر إلى اليوم منذ ما يقارب ثلاثة أرباع القرن، وأنه لا يأخذ شكل إبادة للجنس البشري إلا في حالات استثنائية، ليتلبّس في أغلب الحالات شكل إنكار وإعدام نظري للوجود.

فرغم أن زهاء نصف الشعب الكردي (١٢ مليون نسمة) مقيم في تركيا، ورغم أن الأكراد يؤلفون بالتالي أكبر شعب غير تركي في تركيا التي يناهز تعداد سكانها اليوم ٦٢ مليوناً، فإن التلفظ بكلمة «كردي» كان حتى الأمس القريب محظوراً، كما كان الكلام حتى ١٩٩٠ محرماً باللغة الكردية، فضلاً عن تعليمها أو الكتابة بها[١]. والواقع أنه في اليوم الذي ألغيت الخلافة، أي في ٣ آذار (مارس) ١٩٢٤، صدر مرسوم يقضي بحظر التخاطب بالكردية والتعليم والنشر بها. وإذ اتهم أتاتورك الأكراد بأنهم «رجعيون» و«عثمانيون»، فقد رسم خطة متكاملة لتقويض دعائم الهوية الكردية طالت لا اللغة والذاكرة فحسب، بل أيضاً الأعراف والتقاليد. ومشهور هو، من هذا المنظور، المرسوم الأتاتوركي الذي قضى بإلغاء «المضافات» الكردية وبحظر عادة إكرام الضيف التي هي واحدة من أهم ركائز المجتمع الكردي. وعلى حد تعبير جيرار شاليان في كتابه «**الفاجعة الكردية**» (١٩٩٢)، فإنه «لم يعد من هم للسياسة الرسمية في تركيا، منذ ١٩٢٤ حتى السنوات الأخيرة، سوى نفي وجود أقلية كردية». فتركيا، في التصوّر الأتاتوركي «اليعقوبي»، لا تكون حديثة و«أوروبية» إلا إذا كانت «أمّة»، والأمّة لا تكون كذلك إلا إذا كانت «متجانسة»، والأمة المتجانسة هي بالتعريف أمّة بلا أقليات، أي أمّة «تركية» خالصة. وعلى هذا الأساس أعلن وزير الخارجية التركي توفيق رشيد، في لقاء له عام ١٩٢٦ مع نظيره البريطاني ليعرض عليه الخطة «التاريخية لتركيا بخصوص الأقليات «اللاتركية»: «إن استقلال الأمم الصغيرة مستحيل. والأكراد أيضاً مستهدفون، لكن مستواهم الثقافي متدنٍ جداً وعقليتهم متأخرة إلى حد لا يمكننا معه امتصاصهم وتمثّلهم. ومثلهم مثل هنود أميركا، فإن عليهم أن يضمحلوا من الوجود».

---

(١) Jacqueline Sammali: *Être Kurde, Un délit?*, L'Harmattan, Paris 1995, 304 pages.
وواضح أن الأرقام التي نعتمدها ههنا هي الأرقام التي اعتمدتها هذه المؤلفة نفسها، وهي تعود جميعها إلى ما قبل عام ١٩٩٥.

وبما أنه كان من المستحيل حمل ملايين عدة من البشر على «الاضمحلال» من الوجود، فقد جرى تذويبهم بطريقة أخرى: لقد أعلن «معهد تاريخ تركيا»، الذي أنشأه أتاتورك في الثلاثينات، أن الأكراد، بما هم كذلك، لا وجود لهم، وإنما هم، مثلهم مثل الأتراك تماماً:

«عرق من أصل طوراني، قدموا منذ خمسة آلاف سنة من آسيا الوسطى. ولئن كانوا يتكلمون بـ «رطانة» ما هي إلا مزيج من التركية القديمة والفارسية والعربية والأرمنية، فما ذلك إلا لأنهم، من طول بقائهم في تلك الجبال المنيعة، قد نسوا في النهاية لغتهم الأم ووقعوا تحت تأثير جيرانهم الفرس».

وفي هذا السياق نفسه جرى اعتبار الكردية مجرد لهجة تركية منحطة، وحُظّر على هذا الأساس التخاطب بها، وكان مؤسياً مشهد القرويين الأكراد وهم يؤمّون أسواق المدن التركية ويعبرون عما يريدون قوله بإشارات من أيديهم وهمهمات من حناجرهم لأنهم لا يتقنون لغة أخرى غير الكردية. وقد تجدر الإشارة هنا إلى أن الكردية هي، من وجهة النظر العلمية، لغة هندية ـ أوروبية، وإن يكن داخَلَها، مثلها مثل التركية، الكثير من الألفاظ العربية، على حين أن التركية تنتمي إلى أسرة لغوية مغايرة تماماً هي الأسرة الأورالية ـ الطورانية[٢].

ولم يقتصر الأمر على الإنكار الثقافي للهوية الكردية، بل تعداه، في حالات محددة على الأقل، إلى عمليات تتريك قسري وتقتيل جماعي للأكراد. ولا شك أن الحجم الديموغرافي للأكراد وديانتهم الإسلامية السنية (عدا قلة منهم تعتنق النصرانية والعلوية واليزيدية) قد حالا دون معاملتهم كما لو أنهم أرمن أو يونان. ولكن هذا لم يمنع وقوع عمليات تهجير كتلك التي أعقبت مذابح الأرمن (التي كان للأكراد يد نشطة فيها)، والتي أدّت إلى نزوح قسري لنحو سبعمئة ألف كردي وتوطينهم في غير أماكن سكناهم الأصلية من أجل تمثلهم وتتريكهم. كما أن بعضاً من أخصب أراضي كردستان التركي أعيد توزيعها على مزارعين أتراك بعد تهجير سكانها الأكراد عنها

---

(٢) إن النزعة القومية التركية على صعيد اللغة لم تقتصر على الكردية، بل طالت العربية أيضاً. فقد كلف أتاتورك المجمع اللغوي التركي منذ ١٩٣٢ بتطهير القاموس التركي من «الدخيل» العربي.

بغية إحاطة المنطقة الحدودية بحزام تركي عازل(٣).

ومع أن الجمهورية الجديدة كانت وعدت بأن «يعيش في ظلها الأتراك والأكراد كالإخوة وعلى قدم من المساواة»، إلا أن سياسة التتريك القسري استثارت من جانب الأكراد ردود فعل تمردية كان ثمنها ـ بالنظر إلى عدم تكافؤ القوى ـ باهظاً جداً. فقد شهد كردستان التركي ما بين ١٩٢٥ و١٩٣٦ ثلاث انتفاضات لم تتمخض في نهاية المطاف إلا عن «دفن» كردستان. فالانتفاضة الأولى قادها في ١٩٢٥ الشيخ سعيد، «عمر مختار الشعب الكردي». فهذا القائد الديني كان في الثمانين من العمر عندما اقتيد مع خمسين من رفاقه إلى حبل المشنقة. وكانت الثورة التي قادها دينية بقدر ما هي قوميّة، و«عثمانية» بقدر ما هي «كردية». ورغم تحريره بضع مدن كبرى وثلث أراضي كردستان التركي خلال شهرين، فإن فتح فرنسا سكة حديد سورية أمام القوات التركية أتاح لهذه الأخيرة أن تطوق رجال الشيخ سعيد من الشرق وتأسره في ١٥ نيسان (أبريل) ١٩٢٥. وبعدئذ أرسل «الغازي» ـ لقب مصطفى كمال الأول قبل أن يصير اسمه أتاتورك، أي «أبو الأتراك جميعاً» ـ إلى شمالي منطقة ديار بكر محاكم عرفية متنقلة أطلق عليها اسم «محاكم الاستقلال» تولت إنجاز العمل الذي بدأته القوات العسكرية. فقد أصدرت تلك المحاكم أحكام إعدام أو حبس أو نفي على جميع الشيوخ والزعماء التقليديين الأكراد المتهمين بالتآمر على أمن الدولة، وتلت ذلك تدابير تهجير جماعي طالت عشائر كردية بتمامها، بما فيها بعض العشائر المسيحية التي لم تجد من ملاذ لها سوى النزوح باتجاه كردستان العراقي، ولا سيما مناطق زاخو ودهوك.

وفي ١٩٢٧، اندلعت انتفاضة ثانية تعرف باسم انتفاضة جبل آرارات، أو جبل النار بالكردية. وقد اندلعت على إثر تأليف لجنة قيادية باسم «خويبون» ضمت أربع منظمات قومية كردية عقدت مؤتمراً لها في لبنان. وقد لعبت قبيلة بدرخان دوراً مهماً في هذه الانتفاضة. وفي الوقت الذي اتخذت لجنة خويبون من حلب في سورية مقراً لقيادتها، وقع اختيارها على جبل آرارات (في أقصى الطرف المقابل من الشمال الشرقي) ليكون قاعدة لحرب الاستقلال. وخلافاً للشيخ سعيد فإن إحسان نوري

---

(٣) في سورية والعراق أيضاً جرت، في المناطق الحدودية والبترولية، عمليات «مقايضة» سكانية من أجل إقامة حزام أمني «عربي».

باشا، الذي عين قائداً عاماً لقوات التحرير الكردية، كان عسكرياً خدم في القوات المسلحة التركية أثناء حرب الاستقلال، ثم وضع نفسه تحت تصرف اللجنة الكردية عندما «فهم خيانة مصطفى كمال». ولإحسان نوري ميزة أخرى: فهو القائد الكردي الوحيد الذي قيض له أن يكتب مذكراته وأن يروي الوقائع في كتاب ترجم إلى بضع لغات تحت عنوان «انتفاضة جبل النار». وعندما مني بالهزيمة عَبَر الحدود إلى إيران مع عدد من الرجال والنساء والأطفال تحاشياً لمجزرة، مما جعل بعضهم يتّهمه بالفرار والخيانة. ولكن بفضل هذا الجنرال الكردي أمكن لعلم جمهورية آرارات الصغيرة أن يخفق على مدى سنتين كاملتين فوق منطقة محررة حول بحيرة فان، وعلى جبهة قتال بلغ طولها مئة وخمسين كيلومتراً مني فيها الجيش التركي بهزائم عدة وأسقطت له بضع طائرات وأسر المئات من أفراده. وقد انضمت بضع عشائر كردية إلى الانتفاضة، بما فيها عشيرة برزان التي شاركت بمئتي مقاتل من رجالها. ولكن المواجهة النظامية في سهل زيلان في ١٩٣٠ أدّت إلى هزيمة الأكراد في قبالة القوات التركية المتفوقة عليها عددياً وتقنياً. ويبدو أن إيران لعبت هنا الدور الذي لعبته فرنسا في هزيمة الانتفاضة الأولى. فبعد أن أمدت الأكراد بمساعدتها انقلبت عليهم وفتحت الطريق أمام القوات التركية. وذلك هو أيضاً شأن الاتحاد السوفياتي الذي قدَّم للأتراك مساعدته خوفاً من قيام تحالف كردي ـ أرمني. وقد أدّت الانتفاضة في حصيلتها الأخيرة إلى نزوح أكثر من مليون كردي من قراهم، وإلى توطين قسري لمئات الآلاف منهم في الأناضول. وعلى هذا النحو تقلص تعداد سكان مدينة بطليس من أربعين ألفاً إلى خمسة آلاف. وظلَّت الطائرات التركية تحرق القرى الكردية على مدى أشهر من نهاية القتال.

وفي الوقت الذي أعلنت الصحف التركية «دفن حلم كردستان الحر»، أعلن وزير العدل التركي محمود عزت بزهورت في تصريح نشرته صحيفة «مليات» التركية في ١٦/ ٩/ ١٩٣٠:

> «إننا نعيش في البلد الأكثر حرية في العالم، في البلد الذي يحمل اسم تركيا. . . والتركي هو السيد الوحيد في هذا البلد. ومن ليسوا من أصل تركي صرف ليس لهم سوى حق واحد في هذا البلد: الحق في أن يكونوا خدماً، الحق في أن يكون عبيداً».

وكانت الانتفاضة الثالثة في مدينة درسيم عام ١٩٣٦. فهذه المدينة الجبلية، الأشبه بعش نسر، كانت متمردة على القوانين التركية منذ العهد العثماني. وعلى إثر الانتفاضة التي قادها إحسان نوري، اعتبرت درسيم مدينة محرّمة على الأكراد، ومطلوباً جلاؤهم عنه. وفي ١٩٣٦، أمر الجنرال ألبا دوغان سكانها بتسليم ٢٠٠,٠٠٠ بندقية، فأبوا واختاروا المقاومة التي دامت حتى تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٣٨. ورغم مناعة المدينة، حتى على الطيران، فقد سقطت في النهاية في بحر من الدماء وغابة من الحرائق. وقد أفنيت بضع عشائر عن بكرة أبيها. وتتحدث بعض الأرقام عن خمسين ألف قتيل، بالإضافة إلى ألوف النساء والأطفال الذين لاقوا حتفهم احتراقاً أو اختناقاً بالغازات من جراء الحرائق التي أشعلها الجيش التركي في الغابات وفي مداخل المغاور التي لاذوا بها. ولم يبق من المدينة حتى اسمها: فابتداء من ١٩٣٨ ـ وهو عام وفاة أتاتورك ـ صارت تسمى باسم تنغلي (أي اليد الحديدية بالتركية)، وأُقيم بالمناسبة في ساحتها المركزية تمثال لأتاتورك وهو يمتطي صهوة حصانه. وقد توالت سياسة تتريك المدينة حتى الستينات، إذ أقيمت فيها مدارس داخلية لفصل الأطفال الأكراد عن أهاليهم (إذا كانوا لا يزالون من الأحياء) لتعليمهم التركية والتاريخ القومي التركي. ولكن رغم أهمية المدرسة كأداة للتتريك، فإن المناطق الكردية «القحة» أبقيت معزولة عن حركة التعليم العام: فإحصاءات عام ١٩٨٣ تشير إلى أن ٧٢٪ من سكان كردستان التركي، ممن هم فوق السادسة من العمر، أمّيون لا يعرفون القراءة والكتابة. فالتعليم، ولو بالتركية، قد يكون طريقاً إلى بعث القومية الكردية. وإذا كان ثمة رسابة من الشعب الكردي عصيّة على التتريك و«التحديث»، فخير أن تتطابق معالم هذا الشعب مع الصورة الإعلامية السلبية المروّجة عنه منذ مطلع العهد الكمالي: صورة شعب جبلي من الرعاة و«قطاع الطريق» معاد للحضارة ومستعصٍ على التمدين.

ومهما يكن من أمر، فقد همدت المقاومة الكردية المسلحة بعد قمع انتفاضة درسيم خمساً وأربعين سنة متتالية. فبين ١٩٣٨ و١٩٥٠ انفرد بحكم تركيا حزب أوحد هو حزب الشعب الجمهوري بزعامة عصمت أينونو، خليفة كمال أتاتورك. وفي عهده تعاطفت الحكومة التركية في بادئ الأمر مع الدول الفاشية فحظرت، على طريقة موسوليني في إيطاليا، الحركة النقابية والإضرابات واعتقلت القادة العماليين

الأتراك. ولكن مع نهاية الحرب العالمية الثانية وخروج الحلفاء منها منتصرين، وإزاء تصاعد استياء السكان وظهور الحاجة إلى التقرّب من الغرب والاستفادة من مشروع مارشال والمعونة الأميركية، اضطرت الحكومة التركية إلى إظهار واجهة من الديموقراطية.

وعلى هذا النحو جرت للمرّة الأولى في تاريخ تركيا الكمالية انتخابات حرة في ١٩٥٠، حقق فيها الحزب الديموقراطي الذي أنشأه عدنان مندريس فوزاً كاسحاً، ولا سيما في كردستان التي صوّت سكانها له بصورة جماعية «نكاية» بالكماليين. وعلى الأثر، عاودت «الكتاتيب» الدينية ظهورها، وتمكّن الشيوخ الأكراد «الإقطاعيون» من العودة إلى قراهم وأراضيهم بدعم من الحزب الديموقراطي، بل إن بعضهم شغل مناصب وزارية. وإلى تلك الفترة يعود تاريخ بناء المدارس والمشافي الأولى في كردستان. وقاتل الجنود الأكراد إلى جانب الجنود الأتراك في الحرب الكورية التي شاركت فيها تركيا بنشاط مقابل المعونة الأميركية الاقتصادية والتكنولوجية. وأقيمت بضع قواعد أميركية فوق الأراضي التركية، بما في ذلك كردستان.

وفي ٢٧ أيار (مايو) ١٩٦٠ وقع انقلاب عسكري معادٍ للشيوعية وللديموقراطية وللأكراد معاً. وجرى اعتقال ٤٨٥ مثقفاً كردياً، وصفِّي بعضهم ونفي أكثرهم إلى القسم الغربي من تركيا. ومع عودة الحكم المدني أسس أربعة من المثقفين الأكراد، على رأسهم موسى عنتر، مجلة «الصوت» لتكون «نولاً» لنسج اللغة الكردية المحظورة. ورغم منع المجلة واعتقال ناشريها، فقد والى موسى عنتر نشر مقالاته في المجلات التركية عن اللغة والثقافة الكردية، بالإضافة إلى مسرحيته «الجرح الأسود» التي أحيل بسببها إلى القضاء وجرجر أمام المحاكم على مدى سنوات. وفي ١٩٦٦ صدرت أول مجلة اشتراكية كردية لتُمنع بعد أربعة أعداد. وفي ١٩٧١ تجرأ عالم الاجتماع التركي إسماعيل بسيكي على اختراق «التابو» وتلفظ باسم «الشعب الكردي» في أطروحته للدكتوراه عن «البنى الاجتماعية والاقتصادية والإثنية في الأناضول الأوسط». وقد حكم عليه من جراء ذلك بالحبس اثني عشر عاماً.

لقد شهدت الستينات إذن بداية تفكك الإقطاع الكردي وانتقال قيادة الحركة القومية الكردية من الشيوخ ورجال الدين والزعماء التقليديين إلى المثقفين

الديموقراطيين واليساريين من خريجي الجامعات التركية. وتواقت هذا التطور مع تطور موازٍ في تركيا نفسها حيث ظهرت الأحزاب العمالية والثورية السريّة، وترجمت للمرة الأولى إلى التركية مؤلفات ماركس وأنجلز وغيفارا وغوركي وبريخت. وإزاء هذا التطور كان محتماً أن يقع انقلاب عسكري ثانٍ يطيح في ١٢ آذار (مارس) ١٩٧١ حكومة سليمان ديميريل ويعلن حالة الطوارئ ويعتقل المثقفين والعمال بالآلاف، بمن فيهم ألف ونيّف في كردستان. ولكن ذيوع شهرة السجون وأقبية التعذيب التركية في العالم أجمع أثار لغطاً وضغطاً من قبل الرأي العام الغربي، مما أجبر العسكريين الأتراك على إجراء انتخابات تشريعية في ١٩٧٦ خرج منتصراً منها بلند أجاويد، زعيم حزب الشعب الجمهوري ذي الأيديولوجيا الكمالية المعادية لأي شكل من أشكال التعددية القومية أو الإثنية.

وشهدت آخر السبعينات موجة من أعمال العنف التي شنّتها المنظمات اليسارية ضد النظام، كما ضد بعضها بعضاً. فالشعب التركي، الذي عاش عقوداً طويلة في ظل نظام توتاليتاري، لم يتعلم أن يعبِّر عن معارضته بلا عنف. وتكاثرت في الوقت نفسه المنظمات الثورية الكردية، ومنها «رزكاري»، بالإضافة إلى المنظمات الثقافية التي بقيت جميعها محظورة. وحدث للمرة الأولى في تاريخ الشعب الكردي نوع من فرز طبقي، إذ وقف المثقفون والفلاحون الفقراء في جانب، وشيوخ العشائر وملاك الأراضي ورجال الدين من «الملالي» في جانب آخر معاضد للسلطة التركية. وفي هذا السياق رأى النور حزب العمال الكردستاني الذي أعلن تأسيسه في ٢٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨ في مدينة ليقا قرب ديار بكر بزعامة عبد اللّه عقلان، خريج كلية العلوم السياسية بأنقرة. وتحت لواء الأيديولوجيا الماركسية ـ اللينينية رفع الحزب شعار استقلال كردستان. فاصطدم على هذا النحو بمعارضة المجموعات اليسارية التركية بسبب نزعته القومية، كما اصطدم بمعارضة المجموعات الكردية الأخرى بسبب نزعته الماركسية. ولئن بقي إطار نشاطه في المدن التركية محصوراً بالأوساط الجامعية، فقد وجّه عملياته في كردستان نفسها ضد «الآغوات» الأكراد المتهمين بالرجعية وبالتعاون مع السلطة التركية التي كانوا يزودونها بميليشيات مأجورة.

ولم يمضِ شهر واحد على تأسيس حزب العمال الكردستاني حتى وقعت مذبحة مدينة مرعش. فقد كانت غالبية سكان هذه المدينة، الواقعة على الحدود ما بين تركيا

وكردستان، من الأكراد العلويين، بالإضافة إلى أقلية من الأتراك السنيين. وكان الأكراد مضطهدين ومحتقرين بصفتهم الإثنية والطائفية معاً، ومعادين في أكثريتهم للسلطة التركية. وفي ليلة من آخر شهر كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧٨ أغلق الجيش مداخل المدينة وأباحها للفاشيين من حركة «الذئاب الرمادية» ليفتكوا بالأكراد بعد أن تمّ «تعليم» منازلهم. وليلتئذ ذبح منهم ألفان بحسب المصادر الكردية، وسبعمئة بحسب الصحافة الرسمية. ونهبت المخازن وأحرقت ودمرت أحياء بكاملها. ولم تتحدث الصحافة إلا عن فتنة «طائفية» من دون الإشارة أيضاً إلى طابعها الإثني. وقد مهدت هذه المذبحة، وكذلك تأسيس حزب العمال الكردستاني من قبلها، لوقوع انقلاب ١٢ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠ الذي أعاد العسكريين إلى السلطة وأحيا مسلسل الاعتقال والتعذيب والاغتيال. وطالت تهمة «الانفصالية» محافظ ديار بكر السابق، مهدي زانا، لمجرد ضبطه يتكلم بالكردية. وفي ١٩٨٢ أرغم جنرالات الجيش النواب الأتراك على أداء القسم الآتي: «إنني أقسم بشرفي وذمتي، أمام الأمة التركية الكبرى، بالحفاظ على وجود واستقلال الدولة، وعلى وحدة البلاد والأمة غير القابلة للقسمة، وعلى السيادة المطلقة للأمة، وعلى البقاء وفياً للجمهورية ولمبادئ أتاتورك وإصلاحاته». وتشتتت معظم المنظمات السياسية بعد الانقلاب، ولاذ أنصار الحزب الاشتراكي الكردستاني ببلدان أوروبا، وأعاد أنصار حزب العمال الكردستاني تجميع صفوفهم في سورية، وقضى بعض قادتهم من أمثال محمد درموس ومظلوم دوغان نحبهم في السجون، إما إضراباً عن الطعام وإما انتحاراً. وفي آب (أغسطس) ١٩٨٤ بدأ حزب العمال الكردستاني بشن حرب أنصار. وكانت هذه أول مقاومة كردية مسلحة منذ انتفاضة درسيم عام ١٩٣٨. وقد تحدثت الصحافة الرسمية عن أعمال «لصوصية» و«قطع طرق»، ولكن أنصار حزب العمال الكردستاني نظّموا في أوروبا حملة دعاية مضادة، وإن يكن خطابهم الدغمائي قد عرقل قيام التفاهم بينهم وبين المجموعات الكردية الأخرى العاملة في الخارج. وفي يوم النيروز ٢١ آذار/ مارس ١٩٨٥ أعلن عن إنشاء جبهة التحرير القومي لكردستان، التي ضمّت مقاومين أكراداً من مختلف الاتجاهات. ونظّمت السلطات التركية مقابلها ميليشيات مدنية كردية مأجورة أطلق عليها اسم قوروكو، أي «حماة القرى». وبذلك بات الأكراد يقاتلون الأكراد.

وبالموازاة تطورت، ودوماً في أوساط المثقفين الأكراد، حركة مقاومة مدنية بالتضامن مع حركة حقوق الإنسان النامية في أوساط الديموقراطيين الأتراك. ولئن يكن العديدون من المثقفين الأكراد قد أخذوا على هذا النحو طريقهم إلى السجون من جديد، فإن بعضهم الآخر قد لقي مصرعه غيلة. ومن هؤلاء عيدات عيدين، مسؤول رابطة حقوق الإنسان في مدينة ديار بكر، الذي عثر على جثته ـ بعد خطفه ـ مرمية في الطريق وعليها آثار تعذيب. وقد خرج في جنازته مئة ألف من سكان المدينة، مما اضطر الجيش إلى إطلاق النار موقعاً بضعة قتلى، وذلك في يوم ١٠ تموز (يوليو) ١٩٩١. وفي بحر عام ١٩٩٢ لقي اثنا عشر صحافياً كردياً مصرعهم غيلة، ومنهم الكاتب المسن والمشهور موسى عنتر. وقد نشرت منظمات حقوق الإنسان والعمل الإنساني قائمة بأسماء ٥١٠ مدنيين تمت تصفيتهم اغتيالاً في ١٩٩٣. وفي ١٩٩٤ و١٩٩٥ اضطر الألوف من سكان كردستان التركي إلى النزوح إلى كردستان العراقي في المنطقة التي تحميها قوات هيئة الأمم المتحدة. وهذه الحماية لم تمنع أصلاً القوات التركية من التوغل في ٢١ آذار (مارس) ١٩٩٥ في أراضي شمالي العراق في أكبر عملية عسكرية من نوعها (٣٥٠٠٠ جندي) لمطاردة أنصار حزب العمال الكردستاني الذي أعلن ـ في الوقت نفسه ـ سحب شعار استقلال كردستان ودعا إلى الدخول في مفاوضات من أجل حلّ سلمي للمسألة الكردية.

وفي أثناء ذلك، دفع ألوف آخرون من السكّان الأكراد المدنيين حياتهم ثمناً لعمليات المقاومة والمطاردة ودمرت أو أحرقت قرى بكاملها، في وقت تعالت «بخفوت» أصوات الاحتجاج في أجهزة إعلام الرأي العام الأوروبي والأميركي. وفي سياق هذه التطورات التي أوقعت ما بين ١٩٨٤ و١٩٩٥ أكثر من ١٣٠٠٠ ضحية وتأدت إلى تدمير أو إخلاء ١٤٠٠ قرية، نظّمت انتخابات بلدية ثم تشريعية كان الفوز فيها حليف «حزب الرفاه» الإسلامي الذي صوّت له السكان الأكراد بكثافة، على ما يبدو، ودوماً على سبيل النكاية بالحكومة المركزية القيّمة على التركة الكمالية.

* * *

وبعد، إن المسألة الكردية ليست محض مسألة تركية. فكردستان التركي (١٢ مليون نسمة) له امتداده في تركستان العراقي (٤ ملايين نسمة) وفي كردستان الإيراني

(ستة ملايين). وسواء قدر التعداد الإجمالي للأكراد بعشرين إلى خمسة وعشرين مليوناً، بله ثلاثين مليوناً كما تفعل بعض المصادر، فلا مندوحة من الإقرار بأنهم يشكلون اليوم ـ وهذا أبرز خصيصة قومية لهم ـ **أكبر أمة على الأرض بلا دولة**. ولكن رغم التواصل الجغرافي ما بين مناطق كردستان الثلاث، فإن الحدود السياسية التي تفصل بينها هي من أعتى ما يكون لأنها تعود إلى ثلاث أمم (تركيا وإيران والعراق) هي من أشدّ دول المنطقة تمسكاً بحدودها الجيوبوليتيكية، فضلاً عن أنها جميعها تعرف على طريقتها نوعاً من الكمالية، أي من عبادة الدولة الموضوعة فوق المجتمع والمكلفة بصنع الأمة. وما لم نتصور قيام حرب عالمية، أو حرب إقليمية طاحنة تفتت الدول الثلاث (ورابعتها سورية)، فليس في الأفق الجيوبوليتيكي للمنطقة ما يشير إلى إمكانية قيام دولة كردية مستقلة وموحدة. بل يكاد يكون العكس هو الصحيح. فكل من الدول الثلاث قد تساند الحركة الكردية في الدولتين الأخريين كيما تمنع تطورها داخل حدودها. ثم إن العرب يقدمون هم أنفسهم مثالاً عينياً على أن الاستقلال لا يؤدي بالضرورة إلى الوحدة القومية.

ومن ثم، حتى لو أمكننا أن نتخيل كيانات كردية مستقلّة، فليس من الضروري أن تطلب هذه الكيانات الوحدة فيما بينها. وكما في الحالة العربية، فإنه من الممكن تماماً تصور دول كردية قطرية، ولاسيما أن اللغة الكردية نفسها غير موحّدة، ولا تعتمد أبجدية واحدة في الكتابة، وليس لها تراث ثقافي مكتوب. فالقرمنجي هي اللغة السائدة في كردستان التركي الشمالي، والصوراني في كردستان العراقي الجنوبي، والزازاني في كردستان الأوسط التركي ـ الإيراني، بالإضافة إلى الكوراني الذي يدرس في مدارس العراق الابتدائية وفي جامعة بغداد. أما الأبجديات التي تكتب بها الكردية فهي اللاتينية والعربية والكيريلية. وقبل أن يضع توفيق وهبي في العراق أبجدية عربية للكردية في العشرينات، وبدير خان في سورية أبجدية لاتينية في مطلع الثلاثينات، ولاتينية أخرى في الاتحاد السوفياتي السابق، فإن كل التراث الكردي كان شفوياً.

والواقع أن التسليم بوجود شعب كردي وهوية كردية لا يعني ترجمة فورية إلى قومية كردية ودولة قومية كردية. فالقومية مرحلة معيّنة في تاريخ الشعوب ترتبط بشروط الحداثة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وإذا كانت جاكلين

سمالي، مؤلفة كتاب «**أجريمة أن تكون كردياً؟**»، تؤكد أن القومية التركية هي إلى حد كبير أيديولوجيا فوقية فرضتها النخبة المثقفة والمسيَّسة على الشعب التركي الذي كان ولا يزال في غالبيته يتعقل نفسه وانتماءه بمعايير دينية، فكم يصدق حكمها هذا بالأولى على القومية الكردية التي لا تزال تتبدّى من صنع النخبة المثقفة في مجتمع ما زال يحمل في صفاته الغالبة سمة مجتمع قبلي ورعوي مشدود بقوة إلى تقاليده الدينية؟

وليس من قبيل المصادفة أن تكون عامة الشعب الكردي قد دللت في مطلع القرن على ميول «عثمانية» مثلما دللت في نهايته على ميول «إسلاموية» بتعاطفها مع حزب الرفاه. كما ليس من قبيل المصادفة أن تعيد العلاقات القبلية إنتاج نفسها على شكل صدامات دامية بين التيارات والزعامات المتصارعة في المناطق المحررة من كردستان العراقي. والماركسية ـ اللينينية التي يشهر لواءها حزب العمال الكردستاني لم تكن قط من إفراز المجتمع الكردي بقدر ما كانت من البداية اختياراً أيديولوجياً للنخبة المثقفة.

ولا شك أن الكلفة التي يتحملها اليوم الشعب الكردي من الضحايا البشرية باهظة جداً، فضلاً عن أنها، في حالات محددة على الأقل، عقيمة. والدليل أن حزب العمال الكردستاني قد اضطر هو نفسه أخيراً إلى سحب شعار استقلال كردستان. والواقع أنه قد آن الأوان لإحقاق حقوق الشعب الكردي ووقف عملية استشهاده. ونظراً إلى التعقيدات الجيوبوليتيكية للمسألة الكردية، فضلاً عن عدم تكافؤ القوى بين المقاومين الأكراد وجيوش الدول المتقاسمة لكردستان، فإن الطريق الأقل كلفة والأكثر عقلانية لتسوية متدرجة وعادلة للقضية القومية للشعب الكردي تمر بالضرورة في اعتقادنا عبر **مؤتمر مشترك** تعقده القوى الديموقراطية التركية والإيرانية والعربية والكردية. فالمسألة الكردية لا تقبل انفصالاً عن التطور الديموقراطي للدول الإقليمية المعنية. فلا ديموقراطية تركية أو إيرانية أو عربية بدون إحقاق حقوق الشعب الكردي. ولئن فشلت القوى الديموقراطية المحلية حتى الآن في تحقيق مكاسب تذكر، فقد يكون تلاقيها على صعيد إقليمي وسيلة ناجعة لفك قبضة القمع القطري في دول الشرق الأوسط المتسمة بالصلابة والتشنج في بنيتها الدولانية والخاضعة لهيمنة العسكر أو لهيمنة رجال الدين «المتعسكرين».

ولكن مؤتمراً مشتركاً من هذا القبيل يفترض، أول ما يفترض، تعالياً على الحساسات والتحيزات القومية. بيد أن الخطوة جديرة بأن تُجرَّب، والمبادرة فيها ينبغي أن تعود إلى القوى الديموقراطية الكردية. فهي وحدها، بحكم التقاسم الجيوبوليتيكي الحالي لكردستان، التي يمكن أن تشكل صلة وصل بين الديموقراطيين العرب والإيرانيين والأتراك.

الدين والسياسة
في علاقة أوروبا بفلسطين

يبدو أن ثمة **ثابتاً تاريخياً** يحكم العلاقة بين أوروبا وفلسطين.

هذا ما يمكن استنتاجه من العمل الموسوعي الذي وضعه بشارة خضر، الأستاذ في جامعة لوفان الكاثوليكية ببلجيكا، عن تاريخ العلاقة بين «**أوروبا وفلسطين** منذ الحملات الصليبية إلى يومنا هذا»[1].

ومن الممكن أن نصوغ ذلك الثابت التاريخي كالآتي: ففي كل مرة يتم فيها **تسييس العلاقة الدينية**، التي تربط أوروبا بفلسطين بوصفها الأرض المهد للديانة المسيحية، يدفع الفلسطينيون، ومعهم سائر سكان المنطقة من مسلمين ونصارى ويهود، ثمناً غالياً مادياً ومعنوياً على السواء.

هذا الثابت يمكن استقراؤه من خمس محطات رئيسية في المسار شبه الألفي للعلاقات بين أوروبا وفلسطين: أولاً ـ الحملات الصليبية؛ ثانياً ـ الحملة النابوليونية؛ ثالثاً: المسألة الشرقية؛ رابعاً ـ وعد بلفور؛ خامساً ـ قرار تقسيم فلسطين.

الحملات الصليبية

إن الحملات الصليبية، التي تتالت فصولها الثمانية على امتداد قرنين كاملين ما بين ١٠٩٥ و١٢٩٠م، تمثّل، بكل ما في الكلمة من معنى، **محطة الانطلاق**

(١) BICHARA KHADER: *L'Europe et la Palestine*, édition L'harmattan, Paris 2000, 578 Pages.

المركزية، لا لأنها كانت الأعلى كلفة بالضحايا البشرية فحسب، بل كذلك لأنها حكمت ـ ولا تزال ـ **المخيال الجماعي** للأوروبيين والعرب معاً بقدر ما حصرته بين قطبين: رهاب الآخر والحقد التاريخي.

ولا يتسع المجال هنا للخوض في تفاصيل الحملات الصليبية الثماني، ولكن القاسم المشترك بينها جميعاً أنها أعطت طابعاً عسكرياً وحربياً، على قدر كبير من العدائية، لما كان يفترض فيه أن يكون محض علاقة دينية. فبدلاً من الحج أو أي مظهر آخر من مظاهر العبادة، فإن الحملات الصليبية ترجمت عن نفسها بإرسال **جيوش** «لتحرير» الأرض المقدسة ولإنشاء **مملكة** مسيحية في فلسطين تابعة للكرسي البابوي.

وأعجب ما في هذه الحرب «المقدسة» أن فاتورتها العالية من الضحايا البشرية لم يدفعها أتباعِ الديانة الأخرى الذين هم المسلمون فحسب، بل كذلك النصارى أنفسهم، فضلاً عن اليهود.

فصحيح أن المشهور، كما يذكر ابن الأثير في «**الكامل**»، أن الفرنجة عندما دخلوا القدس عام ١٠٩٩، أعملوا السيف في سكانها على مدى سبعة أيام كاملة. ولكن ضحاياهم ما كانوا من المسلمين وحدهم. فلئن يكن الآلاف منهم قد ذبحوا في المسجد الأقصى الذي التجأوا إليه، فإن جميع يهود القدس جمعوا في كنيسهم وأحرقوا أحياء على ما يذكر شاهد عيان هو ابن القلانسي. كذلك جرى التنكيل بطوائف شتى من نصارى الشرق، ولا سيما منهم السريان الذين يتكلمون العربية ولا ينتمون إلى الكنيسة اللاتينية. وقد تعرض أيضاً أرمن الرها لمذبحة جماعية، كما طال الاضطهاد يعاقبة أنطاكية، فنهبت أموالهم وكنوز كنائسهم. بل لم ينج من اضطهاد الفرنج حتى النصارى البيزنطيون. فالحملة الصليبية الرابعة (١٢٠٢ ـ ١٢٠٤م) «انحرفت» عن هدفها: القدس، لتتجه إلى بيزنطة ولتستبيحها قتلاً واغتصاباً ونهباً ثلاثة أيام متوالية، مما ملأ قلوب البيزنطيين من الروم الأورثوذكس على الفرنجة اللاتين بحقد لن تمحوه الأيام، إلى حد قال معه فرنان بروديل، المؤرخ الكبير للبحر الأبيض المتوسط، إن «الروم آثروا أن يستسلموا للأتراك على أن يخضعوا للعقيدة الكاثوليكية». وهذا ما يؤكده أيضاً ريمون ستانبولي في كتابه: «**مفاتيح القدس**» بقوله: «إن كراهية الأورثوذكس للاّتين غدت، منذ استيلاء الفرنجة على

القسطنطينية، عنصراً ثابتاً في الوجدان القومي البيزنطي، لا يقبل انفصالاً عن العقيدة الأورثوذكسية ذاتها»،

وأخيراً، إن الفرنجة الذين حابوا بعض الطوائف المسيحية الشرقية، ولا سيما موارنة جبل لبنان، خلقوا بين نصارى الشرق وغالبية السكان المسلمين حساسيات وحزازات لن يُمحى أثرها بسهولة، وبخاصة أن مثل تلك السياسات التمييزية ستتجدد بصورة شبه حرفية على يد المستعمر الأوروبي في العهد الكولونيالي.

الحملة النابوليونية

معلوم أن حملة نابوليون على مصر، عام ١٧٩٨، قد تحكَّم بها عامل جيوبوليتيكي يتيم: قطع طريق الهند على بريطانيا، العدوة الوراثية في حينه لفرنسا. ورغم أن توسيع الحملة نحو فلسطين قد أملته بدوره اعتبارات استراتيجية لحماية مصر «الفرنسية» من غزو بري تركي ـ إنكليزي مشترك، لم يتردد نابوليون في أن يلبس حلمه الشرقي ثوباً دينياً وطائفياً. فعدا أنه حاول تأليب الطوائف المسيحية في فلسطين ولبنان على الحاكم العثماني، فقد لوَّح أيضاً ليهود فلسطين والشتات بإمكانية استرداد «حقوقهم التاريخية» على أرض الميعاد. وأول من كشف النقاب عن «وعد نابوليون» هذا صحيفة Moniteur Universel الفرنسية التي نشرت في ٢٢ أيار (مايو) ١٧٩٩ نص برقية مرسلة من القسطنطينية، ومفادها أن «نابوليون نشر بياناً برسم اليهود، دعا فيه جميع يهود آسيا وأفريقيا للقدوم والانخراط تحت ألويته لإعادة القدس القديمة». وأول من أورد من المؤرخين خبر ذلك الإعلان هو السياسي الصهيوني ناحوم سوكولوف في كتابه «**تاريخ الصهيونية**» المنشور بالإنكليزية عام ١٩١٩. وبعد عشرين سنة من صدور كتاب سوكولوف، نشر باحث آخر يدعى فرانتز كوبلر ما ادعى أنه نص الإعلان الذي وجهه نابليون بونابرت إلى يهود العالم يوم ٤ نيسان (ابريل) ١٧٩٩، فيما كانت قواته تحاصر مدينة عكا. ونظراً إلى أهمية هذا النص الذي لم يأخذ حقه كاملاً في الكتابات العربية عن الحملة النابوليونية، فإننا نترجم هنا الفقرات التي أوردها منه بشارة خضر في كتابه:

«في الأزمنة وفي الظروف التي لا تبدو مهيأة للمطالبة بحقوقكم، أو حتى للتعبير عنها، وفي الوقت الذي تتبدى لكم وكأن طبيعتها ذاتها تحثكم على التخلي عنها

بتمامها، فإن هذه الأمة تقدم لكم، في هذا الوقت بالذات، وخلافاً لكل توقع، ميراث إسرائيل.

«إن الجيش الذي لا يقهر الذي شاءت العناية الإلّهية أن توصلني وإياه إلى هذه الأماكن، من غير أن يكون لي رائد آخر سوى العدل ومن رفيق آخر غير النصر، قد جعل من القدس مقر قيادتي العامة وسينقله عما قريب إلى دمشق التي لن تعود، مذ ذاك فصاعداً، تشكّل تهديداً لمدينة داود.

«يا ورثة فلسطين الشرعيين!

«إن الأمة الكبيرة التي لا تتاجر بالرجال وبالبلدان كما فعل أولئك الذين باعوا أسلافكم شتاتاً بين الشعوب، تناديكم هنا، لا لاسترجاع ميراثكم عنوة ـ لا بكل تأكيد ـ بل فقط لتستعيدوا ما تمّ استرجاعه، ولتبقوا، بضمانة تلك الأمة ودعمها، سادته وحماته ضد كل قادم.

«ألا هبوا وانهضوا! وأظهروا للملأ أن قوة مضطهِديكم ـ التي ما كانت في حينه لتقاوَم ـ لم توهن شجاعة أحفاد أولئك الأبطال الذين شرّفوا روما وأسبرطة بتحالفهم الأخوي (سفر المكابيين، ١٢، ١٥) الذي لم تفلح ألف سنة من الخضوع في وأده.

«ألا بادروا وعجّلوا، فها قد واتت الساعة، التي قد لا تتكرر في ألوف من السنين القادمة، لتطلبوا، بين سائر شعوب الأرض، إرجاع حقوقكم التي ضُنّ بها عليكم بمنتهى الخسّة على مدى الألوف من السنين، ليكون لكم وجودكم السياسي بين الأمم، وليعود إليكم حقكم الطبيعي واللامحدود في التعبد ليهوه طبقاً لإيمانكم وإلى الأبد».

وفضلاً عن نص هذا الإعلان، فقد نشر كوبلر نص رسالة تصاحبه تحمل توقيع هارون بن ليفي، حاخام القدس، وموجهة ـ على سبيل التقديم له ـ إلى مختلف الطوائف اليهودية في العالم.

ويبقى هنا السؤال: ما مدى الصحة التاريخية لذلك الإعلان النابوليوني؟

إن كثرة من الباحثين المختصين بتاريخ الصهيونية وبالعلاقات بين نابليون واليهود، ومنهم والتر لاكور وفرانسوا بييتري ورمبير آنشل، قد صادقوا على دعوى فرانتز كوبلر. ولكن مؤرخين آخرين، مختصين بحملة نابوليون على مصر وفلسطين،

ومنهم بيار قسطنطيني وهنري لورنس، ذهبوا على العكس إلى أن نص الإعلان منحول، وأنه من «فبركة» بريطانية ـ صهيونية متأخرة. ومع أن بشارة خضر ينتصر للرأي الثاني ويعرض بالتفصيل حجج هنري لورنس في تفنيد الصحة التاريخية للاعلان النابوليوني[٢]، فإنه لا يستبعد أن يكون نابوليون قد فكر فعلاً بإعادة تجميع يهود الشتات في فلسطين ليكونوا رسل الثورة الفرنسية في مصر وسورية، متأثراً في ذلك بآراء أخيه لوسيان الذي كان نشر بالفعل في «**العشارية الفلسفية**» (La Décade Philosophique) في ٩ و١٩ نيسان/ أبريل ١٧٩٨، أي قبل عشرة أشهر من بدء الحملة النابوليونية، مقالاً يقترح فيه على يهود العالم المشتتين والمضطهدين أن يتوجهوا، فور إتمام الفتح، إلى فلسطين، حاملين معهم «ذهبهم. . لا لكي يرفعوا صرح الصناعة فحسب، بل كذلك ليضطلعوا بعبء مصاريف ثورة سورية وفلسطين».

خلاصة القول إن نابوليون قد لا يكون ـ كما أريد له في الأسطورة المنسوجة حوله ـ «رائداً من روّاد الصهيونية». ولكن الشيء المؤكد، على كل حال، هو أن فكرة استخدام يهود الشتات في تنفيذ المشاريع الاستعمارية لكل من فرنسا وإنكلترا كانت شرعت في البزوغ منذ نهاية القرن الثامن عشر.

المسألة الشرقية

هناك شبه إجماع لدى المؤرخين على اعتبار حملة نابوليون فاتحة «المسألة الشرقية»، أي المسألة المتعلقة بتصفية الامبراطورية العثمانية، وبتقاسم الحصص التي ينبغي أن تعود إلى الورثة الأوروبيين لتركة «الرجل المريض».

والواقع أن المسألة الشرقية قدمت الإطار الجيوبوليتيكي لما سمّاه بعض المؤرخين بالحملة الصليبية **التاسعة** التي لم تكن، على عكس سابقاتها، حملة عسكرية، بل كانت حملة سلمية تبشيرية نابت فيها الدول مناب الكنيسة. وبالفعل، كانت مهمة التبشير في أراضي فلسطين المقدسة من وجهة النظر المسيحية قد أوكلها الكرسي البابوي، عقب نهاية الحروب الصليبية، إلى بعثات رهبانية كاثوليكية، وفي

(٢) نشر هنري لورنس حججه التفنيدية في مقالة له عن «**مشروع اليهودية المنسوب إلى نابليون**» في مجلة «**دراسات فلسطينية**»، الطبعة الفرنسية، العدد ٣٣، خريف ١٩٨٩، ص ٦٩ ـ ٨٣.

مقدمتها الرهبانية الفرنسيسكانية التي تولت، منذ القرن الخامس عشر، حماية الأماكن المقدسة في فلسطين. وفي القرن السابع عشر تعاظم تدخل الكنيسة البابوية في شؤون الكنائس الشرقية، واستتبعت لها الكنيسة المارونية قبل أن تحدث انشقاقاً في الكنيسة الرومية التي انقسمت، في أواسط القرن الثامن عشر، إلى كنيسة كاثوليكية تابعة للبابوية، وكنيسة أورثوذكسية تابعة لسلطة بطريرك القسطنطينية. ولكن ابتداء من القرن التاسع عشر، ومع التظاهرات الأولى للصراعات الجيوبوليتيكية المرتبطة بالمسألة الشرقية، نابت الدول ـ كما تقدم القول ـ مناب الكرسي البابوي في التحكم بمصائر الكنائس الشرقية. فعلى هذا النحو بسطت فرنسا، التي كانت تسمي نفسها آنذاك «البنت البكر للكنيسة»، «حمايتها» على الكنائس الشرقية المعترفة بسلطة البابا، وفي مقدمتها كنيسة لبنان المارونية وكنسية الروم الكاثوليك في فلسطين. وانبرت روسيا القيصرية بدورها تطالب بحقها في «حماية» الكنائس الشرقية الأورثوذكسية، وتضغط على **الباب العالي** لاستصدار «فرمان» يكرّس «حقوقها التاريخية» على كنيسة المهد ببيت لحم. وفي الفترة نفسها شهدت الدول الأوروبية البروتستانتية **حمى تبشيرية** حقيقية. ففي بروسيا وسويسرا رأت النور جمعيتان تبشيريتان بغية نشر البروتستانتية في الشرق الأدنى، وبخاصة فلسطين. وفي بريطانيا تأسست «جمعية التبشير الكنسي» و «جمعية لندن لبث المسيحية بين اليهود». وشيِّدت في القدس أول كاتدرائية بروتستانتية عام ١٨٤٩ هي «كنيسة المسيح» التابعة للأسقفية الإنكليزية ـ البروسية المشتركة[٣].

وقد تواقتت هذه الحمى التبشيرية مع نشاط قنصلي محموم هو الآخر. فقد بادرت بريطانيا إلى فتح قنصلية لها في القدس عام ١٨٣٨، ثم اقتفت إثرها دول أوروبية أخرى مثل بروسيا وفرنسا وساردينيا والنمسا. ولم تتخلف الولايات المتحدة الأميركية عن هذا النشاط التبشيري والقنصلي، فافتتحت لها في القدس عام ١٨٤٤ قنصلية أوكلت أمرها إلى شخص يدعى واردر كرسون، وكان واحداً من أوائل المناضلين الأميركيين من أجل «عودة اليهود إلى صهيون». وقد انتهى هو نفسه إلى

(٣) يشير بشارة خضر هنا إلى «حالته الخاصة»، فيذكر أنه هو نفسه مولود في قرية زبادة قرب جنين من أم بروستانتية وأب كاثوليكي لاتيني وجد أورثوذكسي.

اعتناق اليهودية، ومات عليها ودفن في جبل الزيتون في ٢٧ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٦١.

والواقع أنه لا بدّ من التوقف هنا عند **الملابسة البروتستانتية ـ اليهودية**، أو ما سمّاه بعض الدارسين «الصهيونية المسيحية the gentile zionism». فدخول البروتستانتية المتأخر إلى الشرق الأدنى، وخصوصاً إلى فلسطين، قد اقترن منذ البداية بالاعتقاد بأن البروتستانتية هي دين اللّه المختار الجديد، وأن أول المرشحين لاعتناقها هم أصحاب دين اللّه المختار القديم، أي اليهود. وقد تجسّد هذا الاعتقاد في شخص ميكاييل سالومون، أول أسقف انغليكاني لكنيسة القدس البروتستانتية: فقد كان يهودياً مرتداً. وتلك أيضاً كانت قناعة يونغ، أول القناصلة البريطانيين في القدس. فقد كان راسخ الاعتقاد بأن لليهود وللبروتستانتيين معاً كلمة الفصل في مستقبل فلسطين. الأوائل لأنهم بالفعل «أول من أعطاهم اللّه حقاً في تلك الأرض»، والثانون لأنهم «ورثتهم الشرعيون». ولكن لئن انتصر المبشرون الانغليكانيون لفكرة «دولة مسيحية في فلسطين» تكون بمثابة «صهيون الجديدة»، فإن السياسيين البريطانيين قد انتصروا بالأولى لفكرة «عودة اليهود إلى فلسطين». ففي ١٨٤٠ حاول بالمرستون، وزير خارجية بريطانيا في حينه، إقناع السلطان العثماني بضروة فتح باب الهجرة أمام اليهود إلى فلسطين، لأن من شأن ذلك لا أن يضمن تنمية اقتصادية سريعة للبلد «بفضل عودة عدد كبير من اليهود الرأسماليين» فحسب، بل أن يحمي أيضاً الامبراطورية العثمانية من «المطامع التوسعية المصرية» لعلي باشا. وذلك هو الرأي عينه الذي ردده بنيامين دزرائيلي، الذي كان في حينه وزيراً لمالية بريطانيا، قبل أن يصير رئيساً لوزرائها. فهذا السياسي البريطاني، الذي كان في الوقت نفسه روائياً، عبّر عن قناعته في قصة قصيرة كتبها عام ١٨٤٧ تحت عنوان «تنكريد» بضرورة عودة نهائية لليهود إلى فلسطين. وقد استعاد فكرته هذه في رواية أصدرها عام ١٨٥٣ تحت عنوان «دافيد أكروا». ولا شك أن كل هذه الجلبة الإنكليزية حول عودة اليهود كانت تندرج في إطار المنافسة مع فرنسا التي كانت محسوبة في حينه قوة كاثوليكية. ولهذا أسرعت هذه بالرد بافتتاح قنصلية في القدس وبإحياء البطريركية اللاتينية، الشاغرة منذ جلاء الصليبيين، بتعيينها المونسنيور جوزيف فالرغا بطريركاً للطائفة اللاتينية التي كان تعداد أفرادها يبلغ في حينه نحواً من ٦٥٠٠.

وفي سياق هذه المنافسة الدولية على فرض النفوذ و «الحماية» على الطوائف المسيحية الشرقية وعلى الأماكن المقدسة في القدس وفلسطين، ما كان لروسيا ـ وهي القوة الأوروبية الثالثة في حينه ـ أن تتخلف عن اللحاق بالركب. وعلى هذا النحو، بادرت إلى إرسال بعثة إلى فلسطين عام ١٨٤٣ ـ ١٨٤٤ برئاسة الأباتي بورفيري أوسبنسكي لطمأنة الفلسطينيين الأورثوذكسيين، ولشد أزرهم في مواجهة الطوائف الأخرى وحماتها من الفرنسيين والإنكليز.

لكن الأمور لم تقف عند هذا الحد. فسرعان ما أدت المنافسة الدينية بين الدول الأوروبية الكبرى إلى اندلاع فتن طائفية بين المسيحيين من سكان فلسطين. ففي ١٨٥٢ هاجم الفلسطينيون الكاثوليكيون المدرسة البروتستانتية المنشأة حديثاً في مدينة الناصرة، وفي ١٨٥٤ هاجمت جماعة مشتركة من المسيحيين والمسلمين مقر البعثة البروتستانتية في نابلس ونهبته. ولكن التطور الأكثر دراماتيكية كان ذاك الذي دار بين الكهنة الكاثوليكيين والإكليروس الأورثوذكسي بصدد «مفاتيح» كنيسة المهد. فاللاتين كانوا يطالبون بحرية العبور إلى الكنيسة وبتسلم واحد من مفاتيح الباب الرئيسي للمحراب. وقد ردت البطريركية الأورثوذكسية على هذا الطلب بأن حراسة الكنيسة تعود إليها بموجب فرمان صادر عن الباب العالي منذ أواسط القرن الثامن عشر. وسرعان ما وضعت الدبلوماسية الفرنسية ـ الإنكليزية يدها على «قضية المفتاح»، وتدخل السفير الفرنسي في اسطنبول لدى السلطات العثمانية لترد إلى اللاتين حقوقهم التي كانوا اكتسبوها بموجب بضعة فرمانات سابقة. وقد تلكأ الباب العالي في الإجابة. ولكن صدر في نهاية المطاف في ٢١ آذار (مارس) ١٨٥٢ فرمان يقضي بأن يتسلم اللاتين ثلاثة من مفاتيح كنيسة بيت لحم، على أن يقتصر حقهم على الدخول إلى المحراب من دون إقامة القداس فيه. وقد غضبت روسيا لهذا القرار واعتبرت أن فيه مساساً بالحقوق المكتسبة للكنيسة الأورثوذكسية، وطالبت في عام ١٨٥٣ بالعودة إلى الوضع الذي كان قائماً من قبل وبتوقيع معاهدة تضع الكنيسة الأورثوذكسية تحت الحماية الرسمية لروسيا. وفي ٤ أيار (مايو) ١٨٥٣ صدر فرمان عثماني جديد يؤكد فحوى الفرمان السابق، فوجّهت روسيا في اليوم التالي إنذاراً رسمياً إلى الحكومة العثمانية. وبعد ثلاثة أيام تدخل السفير الإنكليزي وطمأن الباب العالي إلى مساندة بريطانيا. وكان رد القيصر نيقولا الأول التهديد باحتلال الإمارات

الرومانية من الامبراطورية العثمانية، فردت إنكلترا وفرنسا بدورهما بتوقيع «معاهدة القسطنطينية» مع تركيا، وبعد بضعة أيام أعلنتا الحرب على القيصر. وقد دامت حرب القرم هذه سنة كاملة ما بين أيلول ١٨٥٤ وأيلول (سبتمبر) ١٨٥٦ وأوقعت في كلا المعسكرين عشرات الألوف من القتلى، وانتهت باستيلاء الفرنسيين والإنكليز على سيباستوبول، مرفأ الروس الاستراتيجي على البحر الأسود. وهكذا حسمت في شبه جزيرة القرم معركة مفاتيح كنيسة المهد ببيت لحم.

وعد بلفور

عندما شن الفرنسيون والإنكليز هجومهم البحري المشترك على مضائق الدردنيل في العام الثاني من الحرب العالمية الأولى ودحروا الأتراك، بات واضحاً أن مآل الامبراطورية العثمانية إلى تفكك، وأن تقاسم تركة الرجل المريض قد دخل في طور التنفيذ الفعلي. ولكن حتى لا يتأدى الصراع على تناهش أشلاء الامبراطورية إلى انقسام في صفوف الحليفين في مواجهة الخصم الألماني، فقد اتفقا على وضع بروتوكول يوفق بين مصالحهما. وهكذا اجتمع في لندن جورج بيكو، مندوباً عن وزارة الخارجية الفرنسية، والسير مارك سايكس، مندوباً عن وزارة الخارجية البريطانية، وحررا مشروع اتفاق أقرّته سلطات البلدين في ١٦ أيار (مايو) ١٩١٦. وفضلاً عن تقسيم بلاد الشام والعراق وقيليقية إلى منطقتين: زرقاء تابعة للإدارة الفرنسية، وحمراء تابعة لبريطانيا، نص الاتفاق على أن تكون فلسطين منطقة سمراء خاضعة لإشراف دولي.

بيد أن اتفاق سايكس ـ بيكو لم يكتب له التطبيق التام، وذلك بسبب الخلاف على «المنطقة السمراء» تحديداً. ففي كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٦ سقطت الوزارة البريطانية التي كانت صادقت على الاتفاق، وتسلم مقاليد السلطة رئيس جديد للوزارة هو لويد جورج على رأس تحالف من أنصار الامبريالية الإنكليزية الخالصة من المطالبين بإعادة النظر في الاتفاق المحابي ـ في رأيهم ـ لفرنسا. وبالفعل، تقدم لويد جورج في نيسان (أبريل) ١٩١٧ بطلب رسمي إلى الحليف الفرنسي ليقبل بانتداب بريطاني شامل على فلسطين. فردت وزارة الخارجية الفرنسية مطالبة بدورها بانتداب فرنسي شامل على فلسطين، خلا رقعة الأماكن المقدسة التي اقترحت

وضعها تحت سلطة دولة محايدة هي بلجيكا. ولم يكن دخول بلجيكا على الخط مفاجئاً إلى هذا الحد. فقد كانت هذه الدولة الصغيرة غير المحاربة قد استغلت حيادها وصغر حجمها وماضيها في الحروب الصليبية لتقترح على الحلفاء المتنافسين وضع القدس والأماكن المقدسة تحت سيطرتها.

وإنما قطعاً للطريق على مثل هذا التوجه فاجأت بريطانيا العالم وحلفاءها معاً بإصدارها في ٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٧ ما سيعرف في التاريخ باسم «وعد بلفور».

لِمَ الكلام هنا عن «مفاجأة»؟ لأن الصراع على «الأرض المقدسة» بين القوى الأوروبية المتحالفة أو المتخاصمة كان لا يزال، إلى ذلك الحين، يُصور على أنه «شأن مسيحي». فصحيح أن روسيا كانت تتدخل بصفتها الأورثوذكسية، وفرنسا بصفتها الكاثوليكية، وإنكلترا بصفتها البروتستانتية، إلاّ أن ثلاثتها كانت تتدخل ـ وتتصارع ـ بصفتها المسيحية. ولكن ها هو تصريح اللورد بلفور، وزير خارجية إنكلترا، يقحم فاعلاً دينياً جديداً: اليهود.

كيف يمكن تفسير هذا «الإقحام»؟

يمكن أولاً تفسيره سلباً بالفشل التام لمشروع «الصهيونية المسيحية»، وبالفشل الجزئي للمشروع التبشيري البروتستانتي. فلا اليهود اعتنقوا البروتستانتية ـ الوارثة المزعومة لليهودية ـ ولا كذلك الغالبية الساحقة من نصارى فلسطين الكاثوليك والأورثوذكس. وعلى هذا النحو لم يكن لبريطانيا في «الأرض المقدسة» موطئ قدم «مشروع». ومن هنا كان لا بدّ من اختراع «مشروعية» جديدة، هي تلك التي لليهود بصفتهم أول من أعطاهم اللّه من الشعوب الحق في «أرضه».

ومن الممكن أيضاً تفسير التصريح إيجاباً بالنفوذ الذي بات لممثلي الحركة الصهيونية في إنكلترا في حينه، نظراً إلى القدرة التمويلية لأغنياء اليهود في ظروف الحرب التي هي بطبيعتها مستهلكة للأموال، ونظراً أيضاً إلى الكسب الدعائي الكبير الذي تضمنه على هذا النحو انكلترا لنفسها في أوساط اليهود الألمان في زمن كانت ألمانيا هي العدو الأول المطلوب قهره. ولا يستبعد كذلك أن يكون جرى حساب ليهود روسيا ويهود أميركا. فروسيا كانت حليفة لإنكلترا في الحرب، ولكن يهود روسيا كانوا يكرهون النظام القيصري اللاسامي ويتمنّون هزيمته. وقد كان تصريح

بلفور قميناً باجتذابهم إلى معسكر الحلفاء، أو على الأقل بوضع حد لاستقطاب الحزب البلشفي لهم في زمن كان البلاشفة يعارضون الحرب ويعارضون تحالف روسيا مع الحلفاء. أما يهود أميركا فإن اجتذابهم من شأنه أن يحولهم إلى قوة ضاغطة على حكومة الرئيس ويلسون، لكي تتدخل بصورة أكثر فاعلية في الحرب إلى جانب الحلفاء ضد ألمانيا.

ومهما يكن من أمر، فإن الصيغة التي صيغ بها «الوعد» بإنشاء «مأوى قومي للشعب اليهودي في فلسطين» كانت في الواقع صيغة مخففة. وقد جرى تخفيفها بناءً على طلب قادة الحركة الصهيونية في إنكلترا. فقد كان النص الأصلي يتحدث عن «إعادة إحياء فلسطين كدولة يهودية ومأوى قومي للشعب اليهودي»، ولكن القادة الصهيونيين تدخلوا من أجل إلغاء عبارة «دولة يهودية» بوصفها سابقة لأوانها، ومن شأنها تأليب العالمين المسيحي والإسلامي معاً على المشروع الصهيوني. وبالفعل، إن وزير خارجية الولايات المتحدة، روبرت لانسينغ، بادر في رسالة منه في ١٣ كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٧ إلى الرئيس ويلسون يحذره من مغبة المصادقة على تصريح بلفور، لأن من شأن ذلك أن يثير غضب العديد من «النحل المسيحية» التي لن يرضيها «أن تقع الأرض المقدسة تحت السلطة الأحادية لشعب متهم بقتل المسيح».

والعجيب في ذلك «الوعد»، الذي سيؤدي وظيفته كأول مستند قانوني لقيام الدولة الإسرائيلية، أنه صدر عن دولة ما كانت تحوز في حينه أية سلطة على فلسطين: لا سلطة سيادة، ولا سلطة حماية، ولا سلطة انتداب، ولا حتى أية سلطة تعاقدية بموجب معاهدة دولية ما. وهذا الوضع «الشاذ» هو ما سيجري تصحيحه عام ١٩٢٠ عندما سيقرر مؤتمر سان ريمو في ٢٦ نيسان (أبريل) ١٩٢٠ أن يعيد وضع الحصان أمام العربة، وأن يفوّض إلى بريطانيا الانتداب على فلسطين. أما من قطع الوعد، ونعني اللورد بلفور نفسه، فسيكتب بمنتهى الصراحة في مذكرة مؤرخة في ١١ آب (أغسطس) ١٩١٩ رداً على من طعن في شرعية الوعد قائلاً: «إن الدول الكبرى الأربع (إنكلترا، الولايات المتحدة، فرنسا، بريطانيا) قد انحازت إلى جانب الصهيونية. والصهيونية، سواء أكانت صحيحة أم زائفة، متجذرة في تقاليد عريقة، وفي حاجات حاضرة، وفي آمال مستقبلة، وهي ذات أهمية أعمق بكثير من رغبات أو إحباطات سبعمائة ألف عربي يقطنون اليوم في تلك الأرض العتيقة».

يبقى أن نقول إن تعداد السكان اليهود في فلسطين ما كان يتعدّى، قبل بدء الهجرة إلى فلسطين، ٣,١٪ من إجمالي السكان، أي نحواً من أربعة وعشرين ألف نسمة في مطلع القرن العشرين.

من قرار التقسيم... إلى اليوم

لقد مثَّل وعد بلفور نوعاً من انقلاب: فإلى حين صدوره كانت مسألة «الأرض المقدسة» مسألة مسيحية، ولكن ابتداء منه غدت مسألة يهودية. فلكأن فشل الدول الأوروبية في تسييس علاقتها الدينية بفلسطين قد حداها إلى اختراع قداسة جديدة للأرض، أو على الأقل إلى استبدال رمزية «أرض الميلاد» برمزية «أرض الميعاد».

ولا شك أن هذا الاستبدال لرمزية دينية بأخرى قد تمّ ـ وهنا المفارقة ـ في شروط تحوّل أوروبا نحو العلمنة شبه التّامة. ولكنه وجد مادته المغذية في الشعور المرهق بالذنب الذي ناخت أوروبا تحت وطأته بعد اكتشافها فظاعة «المشواة» اليهودية في أثناء الحرب العالمية الثانية. وما لم نأخذ ذلك الشعور الجماعي بالذنب في الاعتبار، فلن نفهم سراً لقرار تقسيم فلسطين الصادر عن هيئة الأمم المتحدة في ٢٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٧، والذي كان في صميمه قراراً أوروبياً. كذلك فإن هذا الشعور بالذنب هو ما يفسّر تعاطف أوروبا اللامشروط مع إسرائيل طوال العشرين سنة الأولى من وجودها. ومما لا شك فيه أيضاً أن الضمير الأوروبي أراحه أن يرى أن خليقته إسرائيل تمثّل واحة صغيرة من الديموقراطية في صحراء الاستبداد العربي. وعلى هذا النحو، امتنع الضمير الأوروبي طوال عقدين من الزمن عن أن يرى «مشواة» الشعب الفلسطيني، وعن أن يعي أن التكفير عن الجريمة التي اقترفت بحق اليهود الأوروبيين قد تمّ على حساب جريمة جديدة اقترفت بحق الفلسطينيين.

وقد عززت تجلية الإسرائيليين في حرب ١٩٦٧ الرؤية الميثولوجية لدولتهم الصغيرة والفتية: فها هو داود الضعيف يهزم من جديد جليات العملاق. ولكن النزعة التوسعية الإسرائيلية، التي لم تتردد في الإسفار عن وجهها من خلال عمليات الاستيطان «الوحشي» في كامل أراضي فلسطين، مهدت التربة لنمو البذور الأولى لموقف أوروبي **نقدي**. ثم لم تلبث الدلالة الرمزية للأسطورة التوراتية أن انعكست

تماماً في أثناء الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢، ثم مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية عام ١٩٨٧. فللمرّة الأولى منذ قيام إسرائيل، غدا الوجود الفلسطيني ـ والبؤس الفلسطيني ـ **منظوراً**. وهذا ليس فقط بالمعنى الرمزي (= أطفال الحجارة)، بل كذلك بالمعنى الحقيقي. فالانتفاضة الفلسطينية كانت تتكلم بلغة العصر: الصورة المتلفزة. وإزاء الحضور اليومي و «الضارب» للفلسطينيين على الشاشة الصغيرة، ما كان لأوروبا أن تبقى سادرة في عدم رؤيتهم، ولا أن تتفادى مراكمة شعور جديد بالذنب، فضلاً عن القديم. فالفلسطينيون ليسوا ضحايا فحسب، بل هم أيضاً **ضحايا الضحايا**. وهذه المعاينة (= الرؤية بالعين) استدعت من الأوروبيين موقفاً جديداً غير موقف التعاطف اللامشروط مع الإسرائيليين. موقف جديد، ونقدي في المقام الأول، ولو على الأقل لمنع ضحايا الأمس من أن يتحولوا إلى جلادين. وهذا ما يفسر أن تكون أوروبا تدخلت ـ ولو بالكلام والتصريحات ـ ثلاثمئة وخمسين مرة بين عامي ١٩٦٧ و١٩٩٩ لتؤكد على ضرورة حل «عادل» للنزاع الإسرائيلي ـ الفلسطيني. حلّ يعيد إلى الفلسطينيين **بعض** وجودهم القومي ويلجم النزعة التوسعية الإسرائيلية، بدون أن يعيد النظر مع ذلك في مكتسبات الوجود الإسرائيلي «الموسع» إلى حدود ٤ حزيران (يونيو) ١٩٦٧، وليس فقط «الضيق» ضمن حدود قرار التقسيم لعام ١٩٤٧.

وبمعنى من المعاني يمكن القول إن أوروبا تدلل اليوم على بداية رغبة في أن تكفّر للفلسطينيين كما كفّرت بالأمس للإسرائيليين. فهي لا تريد أن يرهقها شعور جديد بالتبكيت، ولاسيما أنها على وشك بناء مصير أوروبي موحد بالإحالة إلى منظومة بعينها من القيم الحضارية. ولكن السؤال: هل هي قادرة فعلاً على التكفير؟ فأوروبا، حين قطعت وعد بلفور عام ١٩١٧، ثم أعطته صيغة تنفيذية مع قرار التقسيم عام ١٩٤٧، كانت لا تزال قوة أولى في العالم. ولكنها اليوم قوة ثانية أو ثالثة، وإرادتها غير قابلة ـ حتى لو توحدت ـ لأن تكون مستقلة تمام الاستقلال عن الإرادة الأميركية.

والحال أن أميركا لم تقطع بعد كل الشوط الذي قطعته أوروبا في التحول من موقف التعاطف اللامشروط إلى موقف المساءلة النقدية. وإسرائيل لا تزال تحتفظ بهالة قداستها شبه كاملة في نظر الأميركيين. وبانتظار أن تكتمل عملية نزع القداسة

عن دولة إسرائيل لتصير في نظر الأميركيين كما في نظر الأوروبيين دولة عادية، فإن آلام الفلسطينيين مرشحة لأن تطول، اللهم إلاّ إذا التزموا بدرس الواقعية، وهو درس لا يترك لهم من خيار آخر سوى التفاوض المباشر مع الإسرائيليين، بوساطة أميركية وبضغط أوروبي. ومهما أمكن أن يُقال عن تطور إيجابي في موقف أوروبا من الفلسطينيين، فإن درس الواقعية إيّاه يملي عليهم ألا يتوهموا أنهم آخذون منها أكثر مما يمكن أن تعطيه.

قصة الإنسان
أو الحيوان الذي خلق نفسه بنفسه

إن استقراء سريعاً للمصطلحات السائدة في الخطاب العربي المعاصر لا يدع مجالاً للشك في أن الحقل التداولي لهذا الخطاب قد شهد في الثمانينات من القرن العشرين الآفل ـ وخاصة في التسعينات ـ عملية إبدالية عميقة الدلالة: فقد حل مصطلح **العقل** محلّ مصطلح **الفكر** لا في المباحث ذات التوجه الفلسفي أو الفكري فحسب، بل كذلك في الاستعمال الإعلامي اليومي.

وبدون أن نتوقف هنا عند مشروعية هذا الإبدال، سنلاحظ أنه كان محض إبدال لفظي، ومن طبيعة ترادفية خالصة، دونما التزام بالهدف المعلن لهذا الإبدال: ألا وهو التحول من المستوى **الإيديولوجي** إلى المستوى **الابستمولوجي** في كيفية اشتغال العقل الموصوف بأنه عربي في زمن الأفول العالمي لعصر الإيديولوجيا (سقوط الماركسية) المتواقت مع الأزمة المفتوحة للإيديولوجيا العربية السائدة منذ هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧.

والواقع أن عدة من الدلائل تشير إلى أن «العقل العربي»، بدلاً من أن يتقدم إلى طور **ما بعد الإيديولوجيا**، لا يفتأ ينكص إلى طور **ما قبل الإيديولوجيا**، وتحديداً إلى الطور الديني (أو اللاهوتي إذا أخذنا بالتحقيب الشهير لأوغست كونت لحالات البشرية الثلاث: اللاهوتية والميتافيزيقية والعلمية). وحسبنا الشاهدان الآتيان:

فعندما نال العالم المصري الأصل زرويل جائزة نوبل للكيمياء في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٩، خرجت معظم الصحف المصرية ـ بما فيها **الأهرام** «الرصينة» ـ تقول بعناوين عريضة إن زرويل وجد أصل صيغته الرياضية المتوّجة بالجائزة في

النص القرآني. كذلك كان «مشهداً لاهوتياً» ذاك الذي قدمته بعض الفضائيات والتلفزيونات والإذاعات العربية يوم الكسوف الشمسي الأخير في ١١ آب (أغسطس) ١٩٩٩. فهذه الظاهرة الجيوفيزيائية الطبيعية، التي بات علم الفلك قادراً على توقعها و «التنبؤ» بتوقيتها بالثانية الواحدة، أو حتى بأعشار الثانية، اسْتُنْبِت لها في أجهزة الإعلام العربية بُعْد غيبي، وجرى التعامل معها وكأنها ظاهرة ما فوق طبيعية. وبدون أن تطعن الأجهزة المشار إليها طعناً مباشراً في التفسير العلمي المحض للظاهرة، فقد بادرت تنقل بالصوت والصورة صلوات الكسوف من أكثر من عاصمة عربية وإسلامية.

ورغم المدَّعيات «الإبستمولوجية» المستجدة للعقل العربي المعاصر، فليس صعباً أن نلاحظ أن هذا «العقل» يخلّ بالشرط الأول لأي برنامج ابستمولوجي: **التبعية للعلم**، كما كان يقول أكبر فلاسفة العقل العلمي في القرن العشرين غاستون باشلار.

ولعلنا نستطيع أن نتحدث من هذا المنظور عن نكوص للعقل العربي المعاصر حتى مقارنة بالعقل العربي النهضوي. فرغم التقدم المذهل الذي أصابه العلم العالمي في المئة سنة الأخيرة، فإننا نلاحظ غياباً تامّاً لوجود مفكرين علميين في الحقل التداولي للثقافة العربية المعاصرة، على عكس ما كان عليه واقع الحال في عصر النهضة يوم كانت تلمع أسماء دعاة كبار لاستتباع العقل للعلم من أمثال يعقوب صرّوف وشبلي الشميّل وإسماعيل مظهر.

وشخصياً لست أستثني نفسي من هذا النقص في التكوين العلمي الذي تعانيه جملة الانتلجنسيا العربية، وإن يكن انفتاحي ـ ترجمة وتأليفاً ـ على التحليل النفسي في السنوات الأخيرة قد ساعدني على الانعتاق ـ منهجياً على الأقل ـ من عقلي الإيديولوجي السابق.

وما دمت قد أبحت لنفسي ههنا أن أستخدم ضمير المتكلم، فلأقل أيضاً إن مطالعة هذا الكتاب، ذي الطابع العلمي المحض، عن «**قصة الإنسان**»(*) كانت لي

(*) ANDRÉ LANGANEY ET AUTRES: *La plus belle histoire de l'homme*, éditions du seuil, Paris 2000, 202 PAGES.

مصدر متعة واندهاش كبيرين معاً. ففي كل ما يتعلق بالإنسان والمذهب الإنساني، كنت ِمعنياً حتى الآن بمسألة ظهور **مفهوم** الإنسان. وهي كما هو واضح للعيان مسألة فلسفية/إيديولوجية معاً. ولكن هذا الكتاب وضعني أمام مسألة علمية لا تقل أهمية. هي مسألة ظهور **الإنسان** نفسه.

والواقع أن هذا الكتاب هو حلقة في سلسلة توالى صدورها في السنوات الخمس الأخيرة رصداً لأهم الكشوف الحديثة في مجال علوم الكون والأرض وإحياء الأرض بدءاً بـ «**قصة العالم البديعة**»، ومروراً بـ «**قصة اللّه البديعة**»، وانتهاء بهذا الكتاب عن «قصة الإنسان البديعة».

ورغم الطابع «التبسيطي» للسلسلة والكتاب، فلست أكتم القارئ أنني وجدت نفسي وكأنني أمام بركان متفجِّر من الحقائق العلمية التي يأخذ بعضها برقاب بعض في تسلسل آسر لإنارة الكيفية التي غدت بها الأرض إنسانية.

الأرض؟ بل الكون أولاً. فهي، على أهميتها القصوى بالنسبة إلينا نحن البشر بكل ضوضائنا وصخبنا، ليست إلاّ ذرة صامتة من ذراته.

والكون (cosmos) لم يتمكن العلم بعد، رغم كل فتوحاته، من أن يكتب جميع سيناريوهات نشأته وتخلُّقه.

الفرضية الأكثر شيوعاً والأكثر قبولاً اليوم هي فرضية الانفجار السديمي الكبير (Big Bang) الذي جعل المليارات اللامتناهية من النجوم ومجرات النجوم تتكون من عنصرين بديئين: الهيدروجين والهليوم.

والتاريخ المقدر لهذا الانفجار السديمي الكبير هو ١٥ مليار سنة. وإزاء رقم كهذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن درجة الصفر في الزمن، وهي درجة مستحيلة التصور منطقياً ـ إذ إن كل زمن لا بدّ أن يسبقه زمن ـ وإن لم يكن مفر من التسليم بها على سبيل الفرض الفيزيائي. والحق ـ هل من معنى لهذه الكلمة هنا؟ ـ أنه عندما يجري العلم حساباته على أساس درجة الصفر في الزمن، فإن الفرضيات هي التي تخلق الوقائع. والفرضية تقول إنه ساعة الانفجار السديمي الكبير، كانت درجة حرارة الخلاء الكوني مليار درجة. ثم لم تلبث هذه الحرارة، بعد الدفعة الأولى ـ التي دامت مليون سنة ـ من سلسلة الانفجارات النووية الكونية، أن تدنّت إلى

٣٠٠٠ درجة، وهذا ما أطلق الحرية للمادة ـ المادة الأولى المطلقة ـ لأن تشرع بالتكوّن والانبناء على شكل موجات كهرطيسية. ومن تصادم هذه الموجات الكهرطيسية تخلقت ملياراتُ ملياراتِ الشموس، ومنها المنظومة الشمسية التي تنتمي إليها أرضنا.

وعمر الأرض من عمر الشمس: فقد تكونت بصورة تدريجية قبل ما بين ٣,٨ مليار و٤,٥٥ مليار سنة. وقد ظهرت أولى علائم الحياة على الأرض قبل زمن يراوح ما بين ٣,٨ و٣,٥ مليار سنة. ولم يكن شكل هذه الحياة يتعدى بعض الجزيئات «المسبقة الاستعداد» من الحوامض الأمينية والدسمة والفوسفاتية. ومن هذه الحوامض تخلقت النوى الأولى التي تدخل في تركيب البرنامج الوراثي لكل كائن حي: .A.D.N.

ولا يتسع المجال هنا للخوض في تفاصيل انبثاق الأشكال الأولى من الحياة النباتية والحيوانية. ولكن ما دام الإنسان هو بيت القصيد هنا، فلنقل إن ملحمة الحياة على الأرض تتابع تطورها وتقدمها المطرد نحو التعضيِّ والتعقيد على مدى ثلاثة مليارات ونصف مليار سنة إلى أن تخلَّق، بدءاً من المملكة الحيوانية، السلف الأول للإنسان. وقد استغرق تطوّر هذا الكائن، الذي هو **أكثر من حيوان وأقل من إنسان**، بضع عشرات من ملايين السنين. فقبل نحو ٦٠ مليون سنة ظهر الحيوان الثديي الأول (Primate) الذي له، بخلاف سائر كائنات النوع الحيواني، قدمان ويدان لاقطتان ودماغ نامٍ. وقد تلاه في الظهور، قبل نحو ٢٥ مليون سنة، الحيوان الشبيه الشكل بالإنسان (Hominoïde)، ثم الحيوان ذو الشكل المتأنسن الذي يعد السلف المباشر للإنسان الحديث أو العاقل (Homo Sapiens)، وذلك قبل نحو خمسة أو ستة ملايين من السنين.

ولئن يكن قد بات معروفاً منذ أيام داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) أن الإنسان يتحدر من القرد، فإن الكشوف الكبرى للبيولوجيا النووية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين قد أثبتت أن القرد الذي يتحدر منه الإنسان هو حصراً الشانبنزي الذي يشارك الإنسان في أكثر من ٨٠٪ من جيناته الوراثية، والذي يستطيع مثله أن يستعمل الأدوات أو حتى يصنعها. وقد جاءت مكتشفات علم الإحاثة (Paléontologie) لتوجد أجداداً حقيقيين للإنسان في المملكة الحيوانية القردية. فقد تمّ اكتشاف أول

مستحاثة قردية شبيهة بالإنسان عام ١٩٢٤ في جنوبي افريقيا. ثم تتابعت الاكتشافات في شرقي افريقيا وفي غربيها، وكان أشهرها اكتشاف المستحاثة «لوسي» ذات القامة المنتصبة في الحبشة، والتي يعود تاريخها إلى نحو ٣,٥ ملايين سنة، وآخرها اكتشاف المستحاثة شبه الكاملة (Ardipithecus) التي يعود تاريخها إلى أكثر من أربعة ملايين سنة. وبفضل هذه الكشوف الباليونتولوجية والبيولوجية النووية أمكن تحديد تاريخ تقريبي لبداية افتراق الإنسان عن الحيوان يقدر بنحو ٧ ملايين سنة. وبديهي أن نتائج هذه الكشوف ما كان يمكن تقبّلها بسهولة، ولا سيما في ظل سيادة التصور التوراتي عن ظهور الإنسان، الذي لا يعود تاريخه إلى أكثر من أربعة آلاف سنة طبقاً لحسابات الأسقف آشر التي أجراها بالاعتماد على تسلسل الخليقة بدءاً من أبي البشر آدم في القصة التوراتية.

وقد استغرقت سيرورة انعتاق الإنسان من شرطه الحيواني البديء نحواً من خمسة ملايين سنة، إلى أن كان، في نحو عام ٢,٥٠٠,٠٠٠، ظهور الإنسان الماهر (Homo Habilis) الذي لا ينتصب على قدميه فحسب، بل يعرف أيضاً كيف يستخدم يديه لصنع الأدوات ومداورتها. ففي جميع المواقع التي شملتها الحفريات الإحاثية أمكن اكتشاف كميات كبيرة من الحجارة المنحوتة جنباً إلى جنب مع العظام البشرية الأولى المستحجرة. ويبدو أن الإنسان الماهر استخدم الحجارة المنحوتة لقتل الحيوان. فتحول على هذا النحو من كائن آكل للأعشاب والأغصان إلى كائن آكل للحم، وهذا ما سمح لدماغه بأن يتطوّر وينمو حجماً ويستتبع تكوراً في القحف بالتمايز عن القحف الحيواني المسطح.

على أن العامل الحاسم في افتراق الإنسان عن الحيوان لم يكن من طبيعة مادية خالصة (قدرة اليد على مداورة الأدوات)، بل كذلك من طبيعة «ثقافية» إن جاز التعبير. فالإنسان حيوان لغوي، وقد أثبتت أبحاث الاختصاصيين أن الإنسان الماهر، بخلاف أسلافه من القردة ذوات الشكل الإنساني، هو وحده من يملك في قحفه علائم تشريحية تنم عن وجود مراكز دماغية للغة. وبدون أن يكون في الإمكان تحديد تاريخ تقريبي لظهور اللغة البشرية، فإن القدرة على النطق هي التي مكّنت الإنسان من أن يقطع حبل السرة الذي كان يشده إلى سلفه المباشر الشانبنزي. وصحيح أن القردة الكبيرة تستطيع أن تحفظ وتلفظ مئات الكلمات (٩٠٠ كلمة

بالنسبة إلى الشانبنزي)، ولكنها تعجز عن التركيب بين الكلمات. **فهي تلفظ، ولكنها لا تتكلم**. فالدماغ البشري هو وحده الذي يستطيع أن يركّب جُملاً وأن يولّد من الألفاظ المجموعة معاني جديدة. وقد فشلت جميع محاولات العلماء لتدريب القرود على الربط بين أكثر من كلمتين. فأمخاخها لا تحوز الفصوص المتخصصة التي يحوزها الإنسان لممارسة الفعل اللغوي. فأمخاخ القرود تحوز ذاكرة، وبوسعها بالتالي أن تحفظ وتفهم بعض الكلمات، ولكنها لا تملك ملكة النحو، أي القدرة على التأليف بين الكلمات لإنتاج المعاني. فمن الممكن وصفها بأنها حيوانات مصوِّتة، ولكنها ليست كائنات لغوية: فتلك هي صفة الإنسان حصراً، ومن هنا «قطيعته» مع أصله الحيواني.

وقد كان المحدِّد الكبير التالي في تطوّر الإنسان وظهور «الإنسانية» اكتشاف النار، أو تدجينها بالأحرى، نحو عام ٤٠٠,٠٠٠. فالنار المدجنة أتاحت للإنسان أن يتحوّل من **كائن طبيعي مصنوع إلى كائن تاريخي صانع لنفسه**. فهي أول عامل أتاح له أن يبدأ بفرض سيطرته على الطبيعة، إذ حررته من قهر الليل وبرد الشتاء، فضلاً عن أنها مكنته من أن يبدأ بطهو طعامه. والحال أن اللحم المطهو، خلافاً للحم النيء، مثَّل بالنسبة إلى الإنسان نقلة نوعية من **الانئسار للعالم الطبيعي إلى التحكم به**. ثم إن اللحم المطهو لعب دوراً بيولوجياً بالغ الخطورة في تطوّر الدماغ البشري، وفي إغناء فصوصه وتلافيفه، وفي إنماء حجمه. فالمستحاثات البشرية التي يعود تاريخها إلى ما قبل اكتشاف النار تنمّ عن أن حجم الدماغ ما كان يزيد على ٦٠٠ سم^3. ولكن مستحاثات ما بعد عصر النار تنمّ عن دماغ بشري بحجم ٨٠٠ سم^3. وبالإضافة إلى هذا كله، فإن النار المدجنة أتاحت أول إمكانية مادية فعلية للاجتماع البشري. فبدلاً من حالة التشرد والهيمان الدائم التي كان عليها الإنسان القنّاص ـ القطّاف، فإن النار قد أوجدت مراكز للتجمع البشري، وأتاحت للمجموعات البشرية الأولى أن تتكون، وأن تكوِّن لنفسها تراثاً وأن تنسب نفسها إلى سلف مشترك. وبكلمة واحدة، وُجدت مع النار أول تقاليد «ثقافية» للجماعات البشرية التي صارت قابلة على هذا النحو لأن تتمايز بعضها عن بعض في أول تطبيق تاريخي من نوعه لمبدأ «التنوع في الوحدة».

ثم كان تطور جديد آخر ـ وحاسم ـ في تخلُّق البشرية مع ظهور الإنسان العاقل

(Homo Sapiens)، أي «الحيوان» الذي تطوّرت لديه الفصوص الإمامية من الدماغ التي هي مراكز الفكر المنطقي والرمزي. والحال أن ميزة هذا الإنسان، الذي عاش في نحو عام ١٠٠,٠٠٠ ـ ٣٠,٠٠٠ ق.م، أنه كان يدفن موتاه. وقد اكتشف علماء ما قبل التاريخ، بالفعل، قبراً في موقع «قفصة» على بعد ٢٠ كم من الناصرة في فلسطين، يعود تاريخه إلى نحو مئة ألف سنة ويحتوي على بقايا عظمية مستحجرة لطفل مسجّى يمسك بين يديه قرن وعل على سبيل التقدمة المأتمية. وقد وجدت قبور أخرى تعود إلى الحقبة ذاتها وتحتوي على زهور أو أعضاء من حيوانات كانت في حينه مقدسة على ما يبدو. فمع اكتشاف واقعة الموت واختراع القبر دخل الإنسان في مرحلة «القلق الميتافيزيقي» إن جاز القول، وانطرح عليه سؤال الوجود بعد الموت، وسجلت البشرية «قطيعتها» الثانية مع أصلها الحيواني: فبعد أن كان الحد الوحيد الممكن للإنسان، في الطور الأول من افتراقه عن العالم الحيواني، أنه «حيوان لغوي»، صار قابلاً للحد، ابتداء من السنة المائة ألف، بأنه أيضاً «حيوان ديني».

ويبدو أن منطقة الشرق الأدنى حصراً هي التي شهدت مولد الإنسان العاقل، ومنها كان منطلقه لـ«استعمار» بقية أنحاء العالم بقاراته الخمس: آسيا في نحو عام ٦٧,٠٠٠، واوستراليا في نحو عام ٥٠,٠٠٠، وأوروبا في نحو عام ٤٠,٠٠٠، وحتى أميركا في نحو عام ١٨,٠٠٠ (وقد قيل في تفسير هذا العبور الأول إلى أميركا أن واسطته كانت جسراً من الجليد في مضيق بيرنغ، ولكن الواقع أن العبور كان براً: فعلماء المناخ يؤكدون أن مستوى مياه البحر كان ينخفض في تلك الأزمنة مرة كل عشرين ألف سنة، بحيث كانت سيبيريا تتصل بالقارة الأميركية براً.

ولا شك أن الإنسان العاقل، ذا الأصول الشرق أدنوية، هو على هذا النحو أكبر مهاجر عرفه تاريخ البشرية. ولكن هجرته هذه عبر القارات الخمس إنما كانت تؤكد تبعيته ـ لا حريته ـ إزاء الطبيعة. فالإنسان العاقل، الذي كان يعيش هو الآخر مثل سلفه الإنسان الماهر من القنص والصيد واللقاط والقطف، كان مضطراً إلى أن يسيح في الأرض بحثاً عن موارد القوت، ولا يستقر في سياحته هذه في منطقة بعينها أكثر من أيام أو أسابيع، يستهلك فيها كل ما في متاحه حولها. وكان لا بدّ من انتظار الألف العاشر قبل الميلاد حتى تشهد البشرية الانقلاب الأخطر في تاريخها: ثورة «العصر الحجري المصقول». فالأمر لم يكن محض تطور تقني كما قد يوحيه هذا

التحقيب. فصقل الحجارة أتاح إمكانية تحويلها سلاحاً أكثر فعالية بكثير في قنص الحيوان. فالإنسان العاقل لم يعد أسير طريدته، يرحل حيثما ترحل؛ بل صار، بفضل سلاحه الجديد، أقدر على التحكم بها واقتناصها في مواضع تجمُّعها عند موارد المياه. ومن ثم فقد شرع هو نفسه يستقر بعض الاستقرار عند موارد المياه تلك حيث ظهرت أولى «القرى»، أي التجمعات البشرية «اللابدوية». وهذا الاستقرار النسبي في الأرض هو ما هيأ الإنسان العاقل لتحقيق اكتشافه التاريخي الكبير: **الزراعة**. فلا شكّ أن الاستقرار أتاح له أن يلاحظ أن بعض البذور، التي تتبقى من أنواع النباتات التي يستهلكها، تعاود النبت في أرضها بعد مرور فترة وجيزة. ومن ثم فقد عنّ له ـ أو «لها» بتعبير أدق، لأن علماء ما قبل التاريخ يرجحون أن الزارع الأول كان امرأة نظراً إلى أنها أكثر استقراراً في الأرض من الرجل الراكض دوماً وراء طريدته ـ عنّ له أن يبذر البذور بدوره عن عمد، لا مصادفة. وهكذا كان اكتشاف الزراعة. وقد كان ذلك في نحو عام ١٠,٠٠٠ ـ ٩,٠٠٠ ق.م، ودوماً في منطقة الشرق الأدنى (فأوروبا لن يأتي دورها لاكتشاف الزراعة قبل الألف السابع ق.م، وذلك بانتظار خروجها من عصر الجليد واعتدال مناخها).

وليس يمكن بأقل من كلمة «**ثورة**» الإشارة إلى واقعة اكتشاف الزراعة. فللمرة الأولى في تاريخ الإنسان وتاريخ ما قبل الإنسان الممتد على مدى ٧ ملايين سنة، يتأتّى لهذا الإنسان أن يتحول من مستهلك إلى منتج، ومن عبد للطبيعة إلى سيّد. فإلى حين اكتشاف الزراعة، كان الإنسان، كالحيوان تماماً، طفيلياً على الطبيعة وعالة عليها. ولكن ابتداء من عصر الحجر المصقول (النيوليتي) صار في قدرة الإنسان أن يستولد الطبيعة محاصيل غذائية ليست «طبيعية» مئة في المئة: القمح والشعير والعدس والفول في الشرق الأدنى، والذرة البيضاء والأرز في الشرق الأقصى، والذرة الصفراء والفاصوليا والبطاطا في أميركا، والدخن والسورغو في افريقيا. وجميع هذه «الاختراعات» تمت في الحقبة الممتدة بين ٩٠٠٠ و٥٠٠٠ ق.م. وفي الوقت نفسه، وبدلاً من أن يكون الإنسان محض قاتل للحيوانات، صار مولداً لها. ففي الشرق الأدنى دوماً، وابتداء من الألف الثامن ق.م، تمّ تدجين العنز والضأن، ثم البقر والخنزير، وفي أوروبا الكلب، وفي الشرق الأقصى الحصان، وفي الغرب الأميركي الهندي الثور ذي السنام المعروف باسم «البيسون».

وترافق اكتشاف الزراعة والتدجين بتسارع لافت للنظر في الاختراعات وتطوير التقنيات. فعلاوة على الأدوات اللازمة لقطع الأشجار ونكش التربة واصطياد الحيوان مثل الفأس والمعزقة والنشاب والقوس، رأى النور، ابتداء من الألف الرابع ق.م، المحراث الخشبي الذي لعب دوراً خطيراً في تنمية الإنتاجية الزراعية. ثم كان تطوّر تقني كبير آخر مع اختراع الدولاب، مما أحدث قفزة كبرى إلى الإمام في وسائل النقل والركوب. ثم كانت نقلة حاسمة أخرى مع التحول من عصر الخشب إلى عصر المعدن: النحاس في الألف الرابع، والبرونز في الألف الثالث، والحديد ابتداء من العام ٨٠٠ ق.م. وفي أثناء ذلك اخترع السومريون الكتابة في الألف الثالث ق.م، وطوّرها الكنعانيون إلى كتابة أبجدية في أواخر الألف الثاني ق.م.

ومن جراء ثورة اكتشاف الزراعة، وما رافقها من استقرار وطيّ لصفحة البداوة البشرية، تكاثرت القرى واتسعت أحجامها وظهرت المدن الأولى في وادي النيل وما بين الرافدين. وتكشّف بُعْد جديد للإنسان بوصفه «حيواناً اجتماعياً». فالإنسان الزارع لا يمكن أن يبقى محكوماً بقانون الغاب السائد في زمن الإنسان الماهر والقانص. ففي المشاعات القروية ظهرت البذور الأولى للسلطة. وسواء عادت هذه السلطة إلى الأقوى أو إلى الأقدم أو إلى الأمهر أو إلى الأفصح، فقد صارت لازمة دائمة للعمران البشري الأول. ومع تجاوز نطاق المشاعة الواحدة إلى المشاعات الأخرى صار لا بدّ من سلطة مفارقة ـ ومركزية كما نقول اليوم ـ لتتولى تسيير العلاقات الاجتماعية داخل المشاعات وفيما بينها على السواء. وعلى هذا النحو كان **مخاض الدولة** التي رأت النور ـ أول ما رأته ـ في مصر الفرعونية، ثم في العراق السومري ـ الأكادي. ومنذ ذلك الحين، بات الإنسان يعرف أيضاً بأنه «حيوان سياسي».

وبديهي أن قصة هذا الحيوان الذي كفّ عن أن يكون حيواناً وخلق نفسه بنفسه كإنسان لم تكتمل بعد، وما زالت تتتالى فصولاً، وبتسارع وتراكم مذهلين. ففي الثلاثين سنة الأخيرة وحدها أمكن للإنسان أن يخترع قدر ما اخترعه على امتداد تاريخه الطويل الذي لا يقل كما رأينا عن سبعة ملايين سنة. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نضع خاتمة مؤقتة لهذه القصة بدون أن نشير إلى ملابسة كبرى رافقت انعتاق الإنسان من أصله الحيواني. فالنرجسية البشرية، الجريحة بواقعة هذا الانتماء،

ما كان لها إلاّ أن تزج بها في غياهب اللاشعور. فالإنسان لا يطيق أن يعي أنه متحدر من سلالة حيوانية. ولهذا اخترع لنفسه رواية أصول هي الأغرب في نوعها. فقد ادعى لنفسه نسباً إلّهياً وصوّر نفسه، في مرآة الديانات الكتابية الكبيرة، على أنه مخلوق على صورة خالقه. ولكن بما أن المكبوت اللاشعوري لا بدّ أن ينمّ عن نفسه بصورة من الصور، فإن رواية الأصل الإلّهي قد حملت معها قرينة دالة على المكان والزمان الذي اختُلقت فيه. فهذه الرواية تقول إن الإلّه جبل الإنسان من صلصال، أي من خزف. والحال أن اكتشاف الخزف قد تمّ في منطقة الشرق الأدنى في الألف السابع ق.م. وما كان للإنسان أن يتصور الإلّه «فاخورياً» قبل ذلك الاكتشاف. ومن ثم، فإن قصة الخلق التوراتية لا تفعل أكثر من أن تعكس واقعة تاريخية مستقاة من آخر مراحل تطوّر الإنسان في العصر الحجري المصقول. وبمعنى ما، يمكن القول إن تلك الرواية صادقة لأن ظهور الإنسان الحديث، بصورته النهائية المعروفة لدينا، قد تأخر بالفعل إلى عصر الحجر المصقول. وقبل ذلك كان الإنسان لا يزال يتخلق كالجنين في سابياء ما قبل تاريخه.

الإلحاد

تضع مسألة «الإلحاد» نفسها، بادئ ذي بدء، على الصعيد الاصطلاحي. فالمصطلح العربي يحمل بحد ذاته حكماً تقييمياً، بينما لا يتعدى المصطلح اللاتيني النطاق المعرفي. و«ألحد» بالعربية انحرف عن، ولفظة «الإلحاد» لا تتضمن بحد ذاتها أي إشارة إلى نفي الألوهية كما يتضح من اللفظة اللاتينية (Athéisme بالفرنسية، Atheism بالإنكليزية، Atheismo بالإيطالية) التي تتألف من السابقة A، وتعني السلب والنفي، ومن الجذر Theo، أي الله باليونانية.

من الممكن إذن تعريف الإلحاد بأنه كل موقف أو مذهب ينفي وجود الله، سواء أكان هذا النفي ضمنياً أم معلناً، نسبياً أم مطلقاً، سلبياً أم إيجابياً.

وتعريف الإلحاد بأنه موقف أو مذهب يعني قسمته إلى شكلين: عملي ونظري. فالإلحاد العملي هو موقف كل من يتصرف في هذه الحياة وكأن الله غير موجود. أما الإلحاد النظري فهو مذهب كل من يسلب عن الله صفة الوجود أو لا يقر له بها.

وغالباً ما يوصف الإلحاد العملي الخالص بالابتذال (Vulgaire, Vulgar)، وكذلك شأن الإلحاد النظري إذا ما اقترن بسلوك عملي. وهنا نكون أقرب إلى المجون أو الزندقة. ولكن هذا لا يعني أن كل إلحاد هو بالضرورة موقف أو مذهب لاأخلاقي. فكُثُر هم فلاسفة الإلحاد الذين تطلعوا إلى الاستعاضة عن الأخلاق الدينية بأخلاق مدنية أو علمانية، أي بمذاهب تبغي بناء سلالم جديدة للقيم، وليس التحلل من كل قيمة.

والواقع أن اللاأخلاقية ليست صفة الإلحاد المباطنة له بقدر ما أنها تهمته المقترنة

أو الملصقة به. وبالفعل، يعز أن نقع في الأزمنة التاريخية كلها، قديمها وحديثها، على تهمة أطلقت سداداً أو جزافاً، حقاً أو زوراً، بمثل التواتر الذي أطلقت به تهمة الإلحاد وبمثل العقوبة الجزائية التي كانت دوماً قرينة لها، بدءاً بالسجن والتعذيب وبتر اليد أو اللسان وسمل العين وانتهاء بالقتل صلباً أو حرقاً.

وإذا لم يكن بدّ من قرن الإلحاد باللاأخلاقية فلنقل إن شبح الاضطهاد هذا كان على امتداد العصور هو العلة الأولى للموقف اللاأخلاقي النظري الذي اضطر معظم فلاسفة الإلحاد إلى وقوفه إذ تكتموا على إلحادهم ولم يفصحوا عنه ـ هذا إذا أفصحوا عنه قط ـ إلا بصورة ملتوية وغير مباشرة وآثروا إجمالاً أن يكونوا من أهل التقية. والحق أنه كان لا بدّ من انتظار القرن العشرين وفوز بعض المجتمعات بالمكسب الديموقراطي حتى ينتقل بعض فلاسفة الإلحاد إلى طور الجهر والتبني الإيجابي بدون أن يقف هاجس القصاص حائلاً بينهم وبين العلانية.

تاريخ الإلحاد إذن، بحكم القمع الذي كان رفيق دربه الدائم، تاريخ ملتبس. فأول شهيد له في شجرة عائلة الفلسفة، وهو سقراط، لم يكن ملحداً. وللأسباب نفسها يصعب تحديد من كان البادئ بالتنظير له. أهو ديموقريطس الأبديري الذي قال إن العالم كَمٌّ لامتناهٍ من الذرات التي تتحرك منذ الأزل في فراغ لامتناهٍ بدون أن يخلقها خالق أو يحفظها حافظ؟ ولكن ديموقريطس، على الرغم من أنه مؤسس المذهب المادي، بل مكتشف المادة، لم ينف قط وجود الآلهة، بل برّر الخيال الشعبي بصددها وأبدى نزعة محافظة بشأن الدين، وإن يكن باعد ما بين الإنسان والآلهة إذ جعلها لامبالية بالعالم الذي لا يرتبط مصيره بإرادتها.

أهو إذن معاصره وابن مدينته بروتاغوراس الأبديري الذي كان الصائغ الأول للمذهب الإنساني عندما قال إن الإنسان مقياس الأشياء طرّاً، ما وجد منها وما لم يوجد (وفي ترجمة أخرى: سيد الأشياء طراً)، مما يعني ضمناً أنه ليس ثمة ضرورة لقوة وسيطة بين الإنسان والعالم تكون هي الله أو الآلهة؟

أم هو بالأحرى أبيقور مبدع مذهب اللذة الذي كان يقول إنه لا يستطيع أن يتصور الخير إذا حذفت لذة الجسد ولذة البطن ولذة الذوق ولذة الحب؟ ولكن أبيقور الذي رماه خصومه بالفسق والفجور لم يكن متعياً إلا في النظرية، أما في

الممارسة فكان عفيفاً متقشفاً. وقد عرَّف أخلاق اللذة بهذه العبارة: «ليست بهجة الحياة في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، بل في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور ويطرد الظنون والأحلام الخاطئة التي تعكِّر صفو النفوس». وصحيح أن أبيقور نفى، بحكم أخذه بالمذهب الذري في الطبيعيات، جملة المعتقدات الدينية السائدة لدى العامة في عصره، ومنها عناية الآلهة بالبشر، والاعتقاد بخلود النفس وبأصل إلهي للكون، والإيمان بالقدر والعرافة وقراءة النُذُر، ولكنه ما نفى قط وجود الآلهة، بل قدَّم على العكس أدلة مبتكرة على وجودها تتمثل فيما نراه في المنام، وحتى في اليقظة، من «أشباه إلهية». فلو لم تكن الآلهة موجودة، فكيف يكون وجود لأشباهها؟ ولئن أحال أبيقور الآلهة «على التقاعد» بمعنى من المعاني، فما ذلك منه ازدراء أو استخفافاً بها، بل على العكس توقيراً لها وتسامياً بها عن سفاسف العالم البشري. ذلك أنه من التجديف على الآلهة، كما يقول تلميذه الشاعر/ الفيلسوف لوقراسيوس، «أن نعزو إلى إرادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زاخراً بضروب النقص وألوان الشقاء. . . فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة، وهي تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الأكوان، لا يتطرق إليها الفساد، لأنها مصونة من علل الهدم، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين. والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة التي تليق بالحكيم».

أنعزو إذن صياغة مذهب الإلحاد إلى ذاك الذي يقول الرواة إنه كان ملهم أبيقور، أي إلى ثيودورس القورينائي الذي بلغ، فيما يبدو، من ثبوت تهمة الإلحاد عليه أنه لُقِّب بـ«ثيودورس الملحد»؟ ولكنه لُقب أيضاً، على ما في ذلك من مفارقة، بـ«ثيودورس الإلهي». والثابت أن الآلهة التي سخر منها ـ مما سبَّب له بعض المتاعب في المدن التي حلّ فيها ـ كانت آلهة الميتولوجيا الشعبية التي تعاني من كل ما يعانيه البشر من انفعالات كالغيرة والحسد والعشق والبغض وتقتتل فيما بينها كما يقتتل البشر وتلجأ إلى الحيلة والسحر وحتى السم كما يفعل أشرار البشر. فالآلهة، بالمعنى الفلسفي للكلمة، لها كبرياؤها؛ فكيف يليق بها ما لا يليق حتى بالبشر؟ وثيودورس على كل حال فيلسوف ذو كبرياء. أفلم يتوعده ليزيماخوس، ملك تراقية ومقدونية، بصلبه فكان رده: «سيان عندي أن تتحلل جثتي في التراب أو في الهواء؟».

والالتباس لا يحيط بتاريخ الإلحاد فحسب، بل بنظريته كذلك. فأول من وضع نظرية شاملة في الإلحاد كان أفلاطون في الباب العاشر من محاورة «القوانين». فقد ميز أفلاطون ثلاثة أنواع من الإلحاد:

١َ. نفي وجود الآلهة.

٢َ. نفي العناية الإلهية حتى في حال الإقرار بوجود الآلهة.

٣َ. الاعتقاد باستمالة الآلهة بالصلوات والقرابين.

ووجه الالتباس في هذا التعريف الثلاثي للإلحاد أنه يخلط، ليس فقط بين الإلحاد المطلق والإلحاد النسبي كما يستدل على ذلك من الجمع بين البندين الأول والثاني، بل كذلك بين الإلحاد والدين في شكله الشعبي.

فأما نفاة وجود الآلهة فهم في رأي أفلاطون الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وبخاصة منهم الماديون الملطيون الذين ردوا الأشياء طرّاً إلى مبدأ أو عنصر واحد، هو عند طاليس الماء، وعند انكسمانس الهواء، وعند هرقليطس النار. ورد أفلاطون على هؤلاء جميعاً بأن النظام الكامل والأمثل للكون هو خير دليل على وجود الألوهية.

فكما أن النفس تسبق البدن، كذلك تسبق الروح الكون. فلولا وجود نفس خيِّرة سابقة على كل وجود، لما وجد الوجود، ولما وجدت الطبيعة بالنظام البديع الذي وجدت عليه. والنفس هي ما به نبدأ، والله هو النفس الذي بها يبدأ العالم.

وأما نفاة العناية الإلهية، أي أولئك الذين يعترفون من جانب بوجود الآلهة وينكرون من جانب آخر تدخلها في مسار الكون، فهم كثرة كثيرة من فلاسفة اليونان. منهم كما رأينا ديموقريطس وأبيقور (ولاحقاً لوقراسيوس)، ومنهم أيضاً خلفاء أفلاطون نفسه على رأس الأكاديمية، وفي مقدمتهم الشكي قرنيادس القورينائي. فهذا الأخير، الذي ناصب كل ضروب الوثوقية العداء، شكك في كل الأدلة التي يسوقها الوثوقيون، وعلى رأسهم الرواقيون، على وجود العناية الإلهية، ومنها مبدأ العرافة وفكرة القدر. فالعرافة هي سبيل الإنسان في رأي الرواقيين إلى معرفة الإرادة الإلهية. والحال أن الحدث الذي يتنبأ به العراف واحد من اثنين: إما أن يكون اتفاقياً وإما أن يكون ضرورياً. فإذا سلمنا بأنه اتفاقي امتنع عليه حكماً القدرة على التنبؤ به. وإذا كان

ضرورياً، فإنه يكون والحال هذه موضوعاً للعلم لا للعرافة. وكذلك فيما يتصل بفكرة القدر. فالقول بالقدر يعدل لزوماً القول بأنه ليس في مكنة الإنسان شيء. والحال أنه في مكنة الإنسان شيء. وإرادة الإنسان الحرة يمكن أن تكون هي نفسها علة من علل القدر. ثم إن مفهوم العناية الإلهية متناقض جوهرياً. فالله هو بالتعريف الكائن الأزلي الكامل الذي لا يصيبه تغير أو فساد. والحال أنه لو كانت الآلهة معنية بشؤون البشر، فهذا معناه أنها تحس بإحساسهم، فتفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم. وإذا كانت تحس، فهذا معناه أنها قابلة للتغير. وما يقبل التغير، وبالتالي الفساد، هو بالتعريف فانٍ. والحال أن الآلهة بالتعريف غير فانية.

هل يمكن الاستدلال من هذه المحاكمة العقلية الشكية ضد وثوقية القائلين بالعناية الإلهية أن قرنيادس كان ملحداً بحسب ما يفترض البند الثاني من تعريف أفلاطون للإلحاد؟ الواقع أن شكوك قرنيادس كانت موجهة، لا ضد الآلهة، بل ضد تصور معين عن الآلهة. ونقد قرنيادس لا ينم عن نزعة إلحادية بقدر ما ينم، كما يلاحظ الدارسون، عن شعور ديني أكثر إرهافاً من ذاك الذي كان سائداً في أيامه، وعن اعتقاد «بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذاك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعم أنها تنفذ إلى سره». وبخلاف ما يوحي به البند الثاني من تعريف أفلاطون، فإن نقد قرنيادس لفكرة القدر والعناية الإلهية لم يفتح الباب على مصراعيه أمام الإلحاد، بل مهد السبيل إلى بعث الأفلاطونية بالذات. فهو إذ أحاط تصور الله بغموض لا يُنفذ إلى سره، مهد الأرض للرجوع إلى الإلهيات الأفلاطونية، وهي المهمة التي سيأخذها على عاتقه لاحقاً أفلوطين.

أما البند الثالث في تعريف أفلاطون للإلحاد، وهو استمالة رضى الآلهة عن طريق تقديم القرابين ورفع الصلوات إليها، فقد أصبح، مع سيادة التوحيد والحضارة الدينية، معياراً للإيمان لا للإلحاد، ومظهراً من مظاهر التقوى لا من مظاهر النفاق والرشوة.

وفي الواقع، إن معايير الإلحاد كلها انقلبت رأساً على عقب في ظل سيادة حضارة أو حضارات التوحيد الديني. فالإلحاد المطلق، بمعنى نفي وجود الله، اختفى اختفاءً مطلقاً من التداول على امتداد العصور الوسطى، إذ صار كبرى الكبائر. ولم يحفظ لنا التاريخ الديني، المسيحي أو الإسلامي، اسم ملحد واحد بحق معنى

الكلمة. فحتى ابن الريوندي، الذي لقب بالملحد، لم يكن ينكر وجود الله. ولا كذلك أبو بكر الرازي الذي أنكر النبوات ولم ينكر وجود الله. كما أن يوليانوس الجاحد لم يكن كافراً، بل كان، كما يدل لقبه، «جاحداً» ارتد عن المسيحية إلى الوثنية وقال بكثرة من الآلهة بدلاً من إله واحد. أما سائر «الملاحدة» الذين قتلوا أو عذبوا أو سجنوا أو أحرقت كتبهم فكانوا في الحقيقة زنادقة أو مارقين أو أصحاب مذاهب تأويلية ولم يكونوا ملاحدة.

والواقع أن الإلحاد بات له، في ظل سيادة حضارات التوحيد الديني القائم على قدسية النص، معيار جديد ومعنى مغاير، وهو معنى الهرطقة أو البدعة، أي الخروج على العقيدة القويمة. وقد دفع العديد من الهراطقة حياتهم ثمناً لهرطقتهم. كما أن تهمة الهرطقة كانت تطلق في غالب من الأحيان جزافاً للتخلص من الخصوم الإيديولوجيين أو السياسيين. ويكاد يكون من المستحيل إحصاء الفلاسفة والمفكرين الذين رموا بالهرطقة. بل إن الحضارة البيزنطية تقدم لنا مشهداً يندر مثيله على مشاحنات لاهوتية يعسر فيها تمييز العقيدة القويمة من الهرطقة. وتقتضي الإشارة هنا إلى أن محاربة الهرطقة كانت تتخذ أحياناً شكل مجازر جماعية. وقد عرفت العصور الوسطى على امتداد اثني عشر قرناً سلسلة لامتناهية الطول من المذابح وحملات التأديب والإبادة التي نظمت ضد الهراطقة وأهل البدع و«الخوارج» من كل صنف ولون، ونخص منها بالذكر حملة المهدي ضد «الزنادق» والحملة الصليبية التي نظمها البابا اينوشنسيوس الثالث ابتداءً من عام ١٢٠٩ ضد أصحاب البدعة الإلهية في جنوب غربي فرنسا حيث قضى عشرات الآلاف ودمرت مدن بكاملها، ومذبحة سان بارتليمي التي نظمها شارل التاسع في باريس ليلة ٢٣/ ٢٤ آب (أغسطس) ١٥٧٢ والتي لقي فيها زهاء ٣٠٠٠ بروتستانتي مصرعهم.

ومع إطلالة العصور الحديثة رأى النور نوع جديد من الهرطقة: الهرطقة العلمية. فقد باتت تهمة الكفر والإلحاد تلصق بكل كشف علمي يتعارض مع النص أو مع ظاهر النص في الكتب المقدسة. وكان أول من ذهب ضحية هذه الهرطقة الجديدة جيوردانو برونو. وكاد أن يذهب ضحيتها أيضاً غليليو غاليلي. وقد بدت الكونيات في حينه، أي في القرن السادس عشر، وكأنها هي التي تشق عصا الطاعة على العقيدة القويمة باعتبار أن الفلكيات هي أكثر العلوم التصاقاً بشؤون السماء.

ولكن الطبيعيات اصطدمت بدورها بحاجز الهرطقة العلمية. فقد كان للاهوت دوره ورأيه في طب الجسم البشري، وقد اعترض على العديد من كشوفه، كما ظل ردحاً من الزمن يعارض تشريح الجسم البشري. وعندما نقل تشارلز داروين في القرن التاسع عشر الثورة الكوبرنيكية إلى علوم الإنسان من خلال كتابيه «**أصل الأنواع**» و«**نسب الإنسان**» تعالت من كل حدب وصوب صيحات الاستنكار لهذه الهرطقة العلمية الجديدة. ولكن داروين نفسه لم يكن ملحداً، وقد رد على من اتهمه بالمروق: «في تذبذباتي الكبرى لم أصل قط إلى الإلحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي إنكار وجود الله. لكنني أعتقد على وجه العموم، وكلما امتد بي العمر، أن الوصف الأدق لحالتي العقلية هو: اللاأدرية».

وفي القرن العشرين قوبلت الثورة الكوبرنيكية الثالثة، وهي الثورة التي أحدثها سيغموند فرويد في علمَي النفس والجنس، باعتراضات جذرية من قبل بعض الأوساط اللاهوتية التي دمغت مذهب مؤسس التحليل النفسي باللاأخلاقية. ولكن ما يميز فرويد عن كثرة غيره من العلماء هو أنه كان بالفعل ملحداً، فما رأى في الدين سوى «عصاب جماعي».

ولكن بصرف النظر عن إيمان أو عدم إيمان هذا أو ذاك من علماء الفلكيات أو الطبيعيات أو الإنسانيات، فإن الإلحاد المذهبي ما كان له أن يرى النور قبل القرن الثامن عشر. فقد كانت هناك حاجة أولاً إلى قطيعة معرفية، وهذه ما كانت ممكنة إلا مع الثورة العلمية التي أحلت المعرفة العلمية، بكل ما لها من قدرة على سيادة الطبيعة، محل اليقين اللاهوتي الذي كان لا يسهِّل هذه السيادة، إن لم يؤخرها. وكانت هناك حاجة ثانياً إلى قطيعة إيديولوجية، وهذه ما كانت ممكنة إلا بحلول طبقة جديدة صاعدة محل طبقة قديمة آفلة على رأس السيرورة التاريخية. وقد اجتمعت هاتان القطيعتان، المعرفية والإيديولوجية، في شخص الطبقة البورجوازية التي أنجبت العلماء والإيديولوجيين وقدمت معرفة الواقع على معرفة النص وربطت العملية الإنتاجية بتطور القدرة على التحكم بالطبيعة بتحويلها العقل إلى علم، والعلم إلى تقنية.

إن تعاطي البورجوازية مع الواقع لا مع النص، مع العلم والتقنية والتحويل لا مع التأويل، هو الذي كان وراء ولادة المذهب المادي ابتداء من القرن السابع عشر

في إنكلترا ومن القرن الثامن عشر في فرنسا. والحال أن المادة بطبيعتها هادمة لكل ميتافيزيقا. فهي توحي بأنها أزلية، لامخلوقة، مكتفية بذاتها أنطولوجياً، وخاضعة ككل جماد لقوانين طبيعية. ثم إن البورجوازية، في كفاحها الطبقي ضد الإقطاعية، كانت بحاجة، ككل طبقة صاعدة، إلى إيديولوجيا واحدية تنوب مناب الإيديولوجيا الثنائية للإقطاعية الآفلة، أي تنوب مناب تلك الرؤية الدينية للعالم التي تقوم بالضرورة على الازدواجية: الخير والشر، السماء والأرض، الروح والمادة.

وقد كان الفلاسفة الإنكليز، وعلى رأسهم جون لوك وتوماس هوبز وجون تولاند وانتوني كولنز، هم الذين أرسوا اللبنات الأولى في عمارة المذهب المادي الحديث ولازمته اللاهوتية: التأليه الطبيعي. ولكن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم مسلييه وفولتير ولامتري وهلفسيوس وهولباخ وديدرو، هم الذين طوروا المادية إلى مذهب كفاحي لا يصبو إلى التوفيق بين العقل والنقل، بين العلم والإيمان، عن طريق التأليه الطبيعي نظير ما فعل الفلاسفة الإنكليز، بل يتطلع إلى تفجير كل دين وإلى هدم كل ميتافيزيقا روحية ولو عن طريق استنبات أبعاد ميتافيزيقية للمادة.

إن أول أولئك الفلاسفة، ونعني جان مسلييه، كان أشدهم شراسة في التشنيع على الدين. فقد انتظر هذا الكاهن ـ وكان خوري ضيعة ـ يوم وفاته لينشر على الملأ وصيته السرية التي تعلِّم الإلحاد الشامل. وفي مقاطع شتى من وصيته يتبدى مسلييه تلميذاً راسخ الاقتناع لأبيقور. فعنده أن طلب السعادة في الحياة الدنيا هو البديل الطبيعي والمنطقي عن نشدان الهناء الأبدي في العالم الآخر. ذلك أنه «لا خير يرتجى ولا شر يرتهب بعد الموت». فعلى الإنسان أن «يستفيد بحكمة من أيام حياته ويتمتع بكل ثمار الحياة» لأن «الموت يضع نهاية لكل معرفة ولكل شعور بالخير والشر». ويسوق مسلييه ثمانية أدلة على عدم وجود الله، بدون أن يأتي ـ والحق يقال ـ بشيء شخصي من عنده سوى دليله على بطلان ما ينسبه اللاهوتيون إلى المسيح من معجزات. ذلك أنه لو صح أن المسيح صنع كل المعجزات التي يقال إنه صنعها لكان أولى به أن يأتي المعجزة التي ما أتاها قط: «إن أولى تلك المعجزات وأكبرها شأناً وأعظمها مجداً له وأكثرها ضرورة وفائدة في الوقت نفسه للبشر كانت أن يشفيهم حقاً جميعهم من كل أمراض نفسهم وعاهاتها. . . وأن يجعلهم كلهم

حكماء وكاملين، إن بالجسد وإن بالروح. . . تلك هي بكل تأكيد أولى المعجزات وأجملها وأمجدها وأكثرها فائدة وضرورة للبشر التي كان يفترض بمسيحكم أن يأتيها. . . لأنه ما نزل من السماء إلا لذلك كما جاء في إنجيله».

وقد كان فولتير أول من نشر فقرات من وصية مسلييه. ولكن فولتير نفسه، وعلى الرغم من كل ضراوة الهجمات التي شنها على رجال الدين، لم يكن يحب الإلحاد ولا الملحدين. وقد قال في «**رسالته إلى الملحدين**»: «لو لم يكن الله موجوداً لكان ينبغي إيجاده». وقد أضاف القول في « **المعجم الفلسفي** » إن العالم غير قابل لأن يساس لو لم يكن هناك «إله منتقم يعاقب في هذا العالم كما في العالم الآخر الأشرار الذين استطاعوا الإفلات من العدالة البشرية».

لم يكن فولتير إذن، على الرغم من شهرته كملحد، عدواً لله، بل فقط للدين ولرجاله. وهذه النزعة المضادة للكهنوت وجدت في أسلوبه التهكمي المشهور ألذع لسان للتعبير عنها: فآباء الكنيسة هم «طاعون الإنسانية ومصدر كل الشرور والآثام»، ونظام الرهبنة هو مسخ للطبيعة البشرية كما سوّاها اللّه لأنه بمثابة خَصاء، والحال أن «جنون الخصاء هذا هو أكبر إساءة للطبيعة البشرية».

ولا يذهب لامتري هو الآخر إلى حد نفي وجود الله. ولكنه بعكس فولتير يعتقد أن الإلحاد يمكن أن يكون أخلاقياً. وكما يقول في كتابه «**الإنسان ـ الآلة**»، فإن الفلسفة لا تستطيع إثبات وجود النفس ولا إثبات وجود الوحي. والله ممكن الوجود ولكن ليس واجب الوجود، ووجوده أو عدمه لا يلغي ضرورة الأخلاق. فحتى لو عمّ الإلحاد «فإن الطبيعة ستستعيد حقوقها وطهارتها». وقد كان لامتري، بنزعته المادية الآلية والحتمية وبنفيه القاطع لوجود نفس مفارقة وبتوكيده أن الإنسان مجرد حيوان أعلى، مصدر حرج لزملائه الماديين. وقد طرد بسبب كتبه وآرائه من فرنسا وهولندا على التوالي، ولم يجد ملاذاً إلا لدى فريدريك الثاني ـ وكان ملحداً سافراً ـ فعيَّنه قارئاً في بلاطه وأجرى له معاشاً وأدخله إلى أكاديمية برلين.

ولا يزيد سائر الماديين، هلفسيوس وهولباخ وديدرو، على التوكيد بأن الإنسان مزيج من المادة، وإن الروح جملة من الإحساسات، وأن العلة الأولى أو الأخيرة لا ضرورة لها، وإن الإنسان قادر على أن يصل بنور العقل الطبيعي إلى حقائق الوحي

بدون أن تكون به حاجة إلى الدين الذي هو أصلاً من اختراع رجال الكهنوت الذين يتوسلون بطقوسه وأسراره ليبقوا الناس تحت سلطانهم، وأن خير تربية للإنسان أن يعود إلى فطرته النقية البدائية، قبل أن تغيرها القوانين والأديان، وأن أخلاق العقل المستنير أسمى من أخلاق الترهيب والترغيب، وأن الجهل هو الرذيلة الكبرى. أما الإلحاد بحصر المعنى، أي نفي وجود الله، فهو مسألة برسم الخاصة لا العامة؛ وبالأصل، ما جاوز قط ماديو القرن الثامن عشر الفرنسيون بصدد هذه المسألة ـ ربما خلا هولباخ في كتابه «**نظام الطبيعة**» ـ المذهب اللاأدري كما صاغه في الحقبة نفسها ديفيد هيوم الذي قال بتعليق الحكم.

وفي الواقع كان لا بدّ من الانتقال إلى قرن آخر وإلى بلد آخر ليعرف الإلحاد المذهبي تطوراً جديداً. وبالفعل، وفي ألمانيا في القرن التاسع عشر، شهدت المادية، بالتوازي مع التقدم العلمي السريع، طفرة ضمنت لها على امتداد القرن انتصاراً شبه تام. فالعلماء هذه المرة، وليس الفلاسفة، هم الذين أخذوا على عاتقهم طرد الميتافيزيقا وكل ما هو خارق للطبيعة من مجال المعرفة الإنسانية. ذلك أن المطلوب لم يعد تفسير العالم، بل فتحه والتحكم به. فهوذا العالم الفيزيولوجي كارل فوغت يؤكد، ضد المثالية، أن «الأفكار للمخ كالصفراء للكبد والبول للكليتين»، ويسدد نيران مدفعيته العلمية «ضد تلك الخرافات التي لا سند لها تقوم عليه»، ومنها «خرافة آدم وحواء» و»خرافة نوح» و«خرافة خلود النفس». وهوذا عالم الكيمياء ياكوب موليشوت يؤكد، ضد المثالية أيضاً، أنه «لا فكر بدون فوسفور». وها هو عالم الأحياء إرنست هيكل يتبنى مذهب داروين في النشوء والارتقاء ويطور المادية الآلية إلى مادية دينامية ويتنطع لفك «ألغاز الكون» كما يدل عنوان كتابه الرئيسي الصادر عام ١٨٩٩ ويؤكد أن مفاهيم الخلق والعناية الإلهية والنفس الخالدة مفاهيم ساذجة لا تصمد للفحص العملي، وأن دين المستقبل يجب أن يقوم على قيم بشرية خالصة هي الحق والخير والجمال. وهوذا أخيراً الطبيب الفيلسوف لودفيغ بوخنر يرد الروح إلى المادة والمادة إلى القوة، ويؤكد أن المادة، من حيث هي قوة، فاعلية أزلية، وأنه لا حاجة بالتالي إلى إله خالق ليعطي العالم إشارة البدء، وإلى نفس مفارقة للبدن لتفسير ظاهرة الفكر، وذلك لأنه «كما تتقلص العضلة وتفرز الغدة كذلك يفكر المخ».

هذه المادية التي وصفت عن حق بأنها «غليظة» و«فجة» والتي ادعت لنفسها الصفة العلمية لم تكن هي الشكل الوحيد للمادية الذي ساد في ألمانيا في القرن التاسع عشر. فانطلاقاً من هيغل ووصولاً إلى ماركس عبر فيورباخ تكوَّن مذهب مادي وإلحادي يصح وصفه بأنه «إنساني». فهو مذهب أراد أن يحل الإنسان محل الله، والفلسفة محل الدين، وأن يقلب الثيولوجيا (الإلهيات) إلى أنطولوجيا (إنسانيات)، انطلاقاً من معادلة مؤداها أن كل نفي لله هو توكيد للإنسان وكل توكيد للإنسان هو نفي لله. وقد تفرغ فرع بكامله من هذه المدرسة ـ التي اشتهرت باسم اليسار الهيغلي ـ للنقد التاريخي للكتب المقدسة. ومن هؤلاء دافيد شتراوس مؤلف «**حياة يسوع**»، وبرونو باور مؤلف «**نقد التاريخ الإنجيلي**» و«**المسيحية مهتوكاً سرها**» الذي بلغ من عدائه للمسيحية أن لقبه أصدقاء له بـ«مسيح الإلحاد». وعنده أن المسيحية تتعارض مع كل ما هو طبيعي في الإنسان، وأنها لا تعكس سوى شقاء العالم. فقد تولدت من انحطاط العالم القديم والآلام التي نجمت عن هذا الانحطاط، فما شاءت أن تلتقي ماهية الإنسان إلا في الشقاء والألم. والحال أن الإنسان حر حتى في مواجهة الموت، وهو مشرِّع نفسه حتى عندما يعتقد أنه يخضع لإرادة عليا. ومن ثم فإن إلغاء المسيحية هو إلغاء لأعتى عقبة تنتصب في وجه التفتح التام لوعي الذات الشامل في الإنسانية.

أما لودفيغ فيورباخ، مؤلف «**ماهية المسيحية**»، فلم يكتف بدور الناقد والهادم. فنظراً إلى عميق اقتناعه بأن الهدم لا يبلغ إلى الجذور حقاً إلا إذا قام مقام المهدوم بناء جديد ليملأ الفراغ، فقد رأى أن المطلوب ليس إلغاء المسيحية، بل تحويل ماهيتها بحيث تحل الإنسانيات محل الإلهيات، وذلك ما دام إله الإنسان هو الإنسان نفسه.

هذه النزعة الإنسانية الفيورباخية أتاحت لكارل ماركس أن يبني مذهبه الخاص في الإلحاد حول مفهوم الاستلاب. فالاستلاب لم يعد دينياً خالصاً، كما الشأن عند باور أو فيورباخ، بل هو أيضاً سياسي واجتماعي، وعلى الأخص اقتصادي. ومن ثم فإن الإلحاد الذي يكتفي بنفي وجود الله لا يعدو أن يكون مرحلة متجاوزة؛ فالمطلوب من الآن فصاعداً بناء ملكوت الإنسان. ومتى ما تحرر الإنسان من استلابه وامتلك ذاته وأسباب وجوده كان مآل الدين إلى فناء من تلقاء ذاته. لا حاجة إذن إلى

محاربة الدين، ولا فائدة. وليس قوام الاشتراكية إلغاء الله، بل إلغاء الحاجة إلى الله. وخلافاً لما يتصوره ب. باور وسائر نقاد الدين فإن الإلحاد ليس مبدأ للتفسير، بل هو، مثله مثل الدين، ظاهرة اجتماعية ـ تاريخية برسم التفسير. بل إن ماركس يذهب إلى أبعد من ذلك في «**مخطوطات الشباب**» فيؤكد أن «الإلحاد (أو اللاتأليه) هو الدرجة الأخيرة من التأليه». وصحيح أن «نقد الدين هو الشرط التمهيدي لكل نقد»، كما يقول ماركس في مطلع «**نقد فلسفة القانون عند هيغل**»، ولكنه لا يقول ذلك إلا ليضيف القول حالاً: «إن نقد الدين مهمة قد تم إنجازها من حيث الجوهر بالنسبة إلى ألمانيا». ولهذا لن يعود ماركس في مؤلفات النضج إلى طرق مسألة الدين إلا لماماً وعلى نحو عارض تماماً.

ولكن إنغلز بالمقابل هو الذي سيتصدى، حتى في مؤلفات الشيخوخة، لإنجاز مهمة «نقد الدين»، وذلك بالتحديد في كتابه «**فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**» الصادر عام ١٨٨٨. فالدين في نظر إنغلز نتاج لما قبل التاريخ وتصور كاذب للطبيعة. وهو واحد من جملة العناصر التي تتألف منها البنية الفوقية لمجتمع من المجتمعات. وصحيح أن للدين استقلاله النسبي، ولكنه لا يعدو أن يكون في التحليل الأخير، نظير المسيحية في العهد الإقطاعي، «وسيلة من وسائل الحكم للإبقاء على الطبقات الدنيا تحت النير». وهذا الاختزال الطبقي للدين لدى إنغلز يقترن أصلاً باختزال علموي للمذهب المادي الألماني: فإنغلز يلح إلحاحاً شديداً على الطبيعة الأزلية واللامخلوقة للمادة التي تتحرك من تلقاء نفسها بقوتها الذاتية وفق قانونها الجدلي المباطن. ومن هنا يتبدى إنغلز وكأنه أكثر تبعية لمذاهب ماديي القرن الثامن عشر الآليين والميتافيزيقيين منه لمادية ماركس الإنسانية النزعة.

وقد سار لينين، في تصوراته النظرية، في ركاب إنغلز، فوضع التناقض مطلقاً بين العلم والدين، مؤكداً أن الحقيقة العلمية تستبعد كل حقيقة دينية ونزعة إيمانية؛ ولكنه في مواقفه العملية كان أقرب إلى ماركس، فرفض أن يتبنى الحزب الثوري شعار «ليسقط الدين» و«ليحيَ الإلحاد»، وأكد أن التقدميين البورجوازيين هم وحدهم الذين يعتبرون أن «نشر الأفكار الإلحادية هو المهمة الرئيسية»، وأن التقدميين الماركسيين يناضلون في المقابل لا ضد تدين الشعب، بل ضد بؤس الشعب وضد الخوف الذي يخلق الآلهة: «إن الأصل الأبعد غوراً للأحكام المسبقة الدينية يكمن

في البؤس والجهل، وهذا الداء هو ما يتعين علينا مكافحته».

على أن ما يميز موقف لينين بالنسبة إلى ماركس وإنغلز معاً هو أنه كائن داعية إيجابياً للإلحاد. ف «الدين بالنسبة إلى حزب البروليتاريا الاشتراكية لا يمكن أن يكون مسألة خاصة»، والنضال ضد «ضباب الدين» واجب طليعي، ولكن هذا النضال يجب أن يتم «بوسائل إيديولوجية خالصة» وليس عن طريق إداري أو بوليسي. وبذلك يكون لينين قد ميَّز نفسه سلفاً عن الممارسة الستالينية في موضوع الدين.

ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الإنساني والمادي الماركسي لم يكن الشكل الأخير للإلحاد. ففي آن واحد مع النزعة الجذرية الإنسانية، وانطلاقاً من الجدل الهيغلي أيضاً، تطور مذهب إلحادي عدمي رفض الرؤية الفيورباخية/ الماركسية للعلاقة المعكوسة بين الثيولوجيا والأنطولوجيا، بين الإلهيات والإنسانيات. وقد مثل هذه النزعة العدمية الفردية ماكس شتيرنر في كتابه «**الأوحد وملكيته**». فقد أعلن شتيرنر رفضه للمذهب الإنساني الذي لا يؤنسن الله إلا ليؤله الإنسان، ولا يحرر الفرد من الوصاية الدينية إلا ليخضعه لطغيان المجتمع، ولا يضع حداً للعبودية الخارجية إلا ليجعلها أثقل قيداً وأكثر ديمومة عن طريق تحويلها إلى عبودية داخلية. فالمطلق قيد سواء أكان إلهياً أم إنسانياً. والفرد لا يتحرر حقاً إلا إذا رفض كل مطلق وارتضى أن يخوض «تجربة العدم» حتى النهاية. فالعدم هو وحده الخلاق، وبه يصير الفرد «أوحد» وينتصر ملكوت «الأنا».

ومن موقع هذه العدمية الخلاقة أطلق نيتشه، في أعقاب شتيرنر، صيحته المشهورة: «الله مات». وقد بدا نيتشه، موضوعياً، وكأنه يحرر شهادة وفاة ليس إلا. ولكنه، ذاتياً، كان يفصح عن إرادة مشبوبة في وراثة العرش الذي كان يشغله الله: «لو كان هناك آلهة، فكيف لي أن أتحمل ألا أكون إلهاً؟». ومن هنا كان الطابع الأرستقراطي أو النخبوي لإلحاده العدمي. فهو ليس ذلك العدو اللدود للمسيحية إلا لأن المسيحية أحلَّت «أخلاق العبيد» محل «أخلاق السادة» وأطاحت بكل «القيم الأرستقراطية» وأعطت القول الفصل للعامة وكرست «انتصار الروح الشرقي على العالم الإغريقي ـ الروماني». والحال أن أخلاق العبيد تضعف الحياة بعد أن كانت أخلاق السادة ضامن تفتحها. وبكلمة واحدة: ما الدين إلا مرض الحياة.

هذه النزعة الحيوية والعنصرية معاً ورثها عن نيتشه الإلحاد النازي كما مثله ألفرد روزنبرغ في كتابه «**أسطورة القرن العشرين**». فالسامية والآسيوية هما اللتان شوهتا طبيعة المسيحية وجعلتاها تشيح عن الهلينية الشمالية، وزجتا بألمانيا في مستنقع «الفساد المتوسطي». و«الإنسان الأعلى» الذي بشر به نيتشه، و«الأمة التي فوق الأمم» التي هي قدر ألمانيا كما بشرت به النازية، لن يخرجا إلى الوجود إلا إذا قام عصر وثني جديد تكون فيه السيادة لِعرْق الأبطال.

والبطولة هي أيضاً حجر زاوية في أحدث أشكال الإلحاد الفلسفي: الوجودية. ولكنها بطولة فردية خالصة مناهضة، بحكم فرديتها بالذات، للعرقية والعنصرية. وبيت القصيد هنا الوجودية الملحدة، وجودية كامو وسارتر، لأن هناك أيضاً وجودية مؤمنة، وجودية غبرييل مرسيل وكارل ياسبرز. فالإنسان، لا الله، هو صانع القيم، وبطولته أنه يعطي العالم معنى مع أن العالم هو جوهرياً لامعنى. يقول ألبير كامو: «إن شيئاً ما في هذا العالم له معنى، وهو الإنسان، لأنه الوحيد الذي يطلب أن يكون له معنى». وإذا كان كامو يؤكد على حضور الإنسان، فإن سارتر يرهن هذا الحضور بغياب الله: «إذا كان الله موجوداً، فكيف لي أن أوجد؟». ليس الله وحده، بل كل الرموز التي يمكن أن تقوم مقامه: التاريخ، العقل، الدولة، إلخ. فالإنسان لا يوجد إلا إذا انتفى وجود كل مطلق من هذا القبيل. لا يوجد إلا في مواجهة العدم الكبير. وبحريته وحدها يعيد صياغة العدم وجوداً. ولكن أليس هذا معناه أن الحرية مطلق آخر، وريثة المطلق الكبير الذي تريد أن تحل محله؟ ذلك هو، في نظر الإيمانيين، مأزق الوجودية الملحدة ومأزق كل إلحاد: فسواء أكان المبدأ الأول هو المادة كما لدى فلاسفة القرن الثامن عشر، أم هو الطاقة كما لدى العلمويين في القرن التاسع عشر، أم هو الحرية كما لدى الوجوديين في القرن العشرين، فإن المبدأ الأول يظل أول وقَبْلياً بالنسبة إلى تعييناته، وذلك هو، باسم آخر، إله الإيمانيين. ولهذا وجد على الدوام في صفوف الإيمانيين من يقول إن الإلحاد أيضاً ضرب من الإيمان. ودوستويفسكي هو الذي قال: «إن الإلحاد الكامل يقف عند رأس السلم، عند الدرجة ما قبل الأخيرة التي تقود إلى الإيمان الكامل». وهذا ما قاله وطبقه أيضاً ملحد مشهور ومؤمن مشهور في أيامنا هذه، هو روجيه غارودي الذي اكتشف بعد أربعين سنة من اللادين أن إلحاده إلحاد مؤمن.

ملاحظة من الناشر: كتب الأستاذ جورج طرابيشي هذه المقالة بناء على طلب من معهد الإنماء القومي تغطية لمادة «**الإلحاد**» في **الموسوعة الفلسفية العربية**. ولكنها، لسبب من الأسباب، لم تنشر.

مصادر البحث

١. تاريخ الفلسفة: إميل برهييه.
٢. تاريخ الفلسفة: بإشراف بريس باران.
٣. الفلسفة: بإشراف أندريه نواريه.
٤. المعجم النقدي للماركسية: جورج لابيكا وجيرار بنصوصان.
٥. معجم الفلسفة: أندريه لالاند.
٦. مدخل إلى الفلسفة: رينيه لوسين.
٧. الإلحاد: هنري أرفون.
٨. معنى الإلحاد الحديث: جان لاكروا.
٩. العلم والدين: برتراند راسل.
١٠. الله مات: روجيه غارودي.
١١. تاريخ الإلحاد في الإسلام: عبد الرحمن بدوي.

رابطة العقلانيين العرب
من أجل ثقافة تنويرية نقدية علمانية

إصدارات الرابطة

١. **لنزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.

٢. **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.

٣. **ازدواجية العقل**: **دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.

٤. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ٢٠٠٥.

٥. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.

٦. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ٢٠٠٥.

٧. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ٢٠٠٥.

٨. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٩. **٢٣ عاما: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا. دمشق ٢٠٠٦.

١٠. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ٢٠٠٦.

١١. **علم نفس الجماهير**: تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٢. **أسرار التوراة، تأليف روجيه الصبّاح**، ترجمة صالح بشير، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٣. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٤. **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٨.

١٥. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٦. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي، دار الساقي. بيروت ٢٠٠٧.

١٧. **الانسداد التاريخي** : لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ تأليف هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.

١٨. **إمامة النساء**، تأليف جمال البنا، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

١٩. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٧.

٢٠. **هدم الهدم، كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.

٢١. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٢٢. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

٢٣. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.

٢٤. **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.

٢٥. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.

٢٦. **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

٢٧. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.

٢٨. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.

٢٩. **الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.

٣٠. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.

٣١. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.

٣٢. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.

٣٣. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.

٣٤. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.

٣٥. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

٣٦. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

إصدارات الرابطة تحت اسم
المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٣٧. **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبي حاتم الرازي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٣٨. **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٣٩. **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٤٠. **الحداثة والحداثة العربية**، دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٤١. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٢. **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو، دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٤٣. **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٤. **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٤٥. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٦. **السنة : أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٧. **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٤٨. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٤٩. **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجان تستاس، ترجمة ميساء السيوفي، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٥٠. **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٥١. **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

للاتصال برابطة العقلانيين العرب : arabrationalists@yahoo.fr

غالباً ما تُصوَّر العلمانية في الأدبيات العربية السائدة على أنها إشكالية مسيحية – مسيحية جرى اختراعها في الغرب المسيحي حصراًلتسوية العلاقات بين طائفتيه الكبيرتين: الكاثوليكية والبروتستانتية، ولوضع حدّ بالتالي لما سمّي في أوروبا بحرب الأديان التي عصفت بها على امتداد أكثرمن مئة سنة .

إسلامية –يؤكّد هذا الكتاب بعداً آخر للعلمانية كإشكالية إسلامية من خلال السجلّ المذهل الذي يقدّمه عن تاريخ الحرب، بالأفعال كما بالأقوال، التيدارت – ولا تزال - أكثر من ألف سنة بين كبريي طوائف الإسلام: السنّة والشيعة. ومن هذا المنظور تحديداً، يرى المؤلّف أن العلمانية تمثّل ضرورة داخلية ليتصالح الإسلام مع نفسه، وليستبدل ثقافة الكراهية بينطوائفه بثقافة المحبة، وليتحرّر في الوقت نفسه من أسر التسييس والأدلجة،وليستعيد، من خلال التعلمن، بُعده الروحي الذي هو مدخله الوحيد إلى الحداثة.

جورج طرابيشي مفكّر وكاتب وناقد. يتميّز بكثرة ترجماته ومؤلّفاته حيث ترجم لفرويد وهيجل وسارتر وجارودي وسيمون دي بفوار . له مؤلّفات هامّة في الماركسية، وفي النظرية القومية، وفي النقد الأدبي للرواية والقصّة العربية، إضافة إلى "معجم الفلاسفة"، ومشروعه الموسوعي الضخم الذي عمل عليه أكثر من 15 عاماً وصدرت منه أربعة مجلّدات في "نقد نقد العقل العربي".

رابطة العقلانيين العرب

دار الساقي